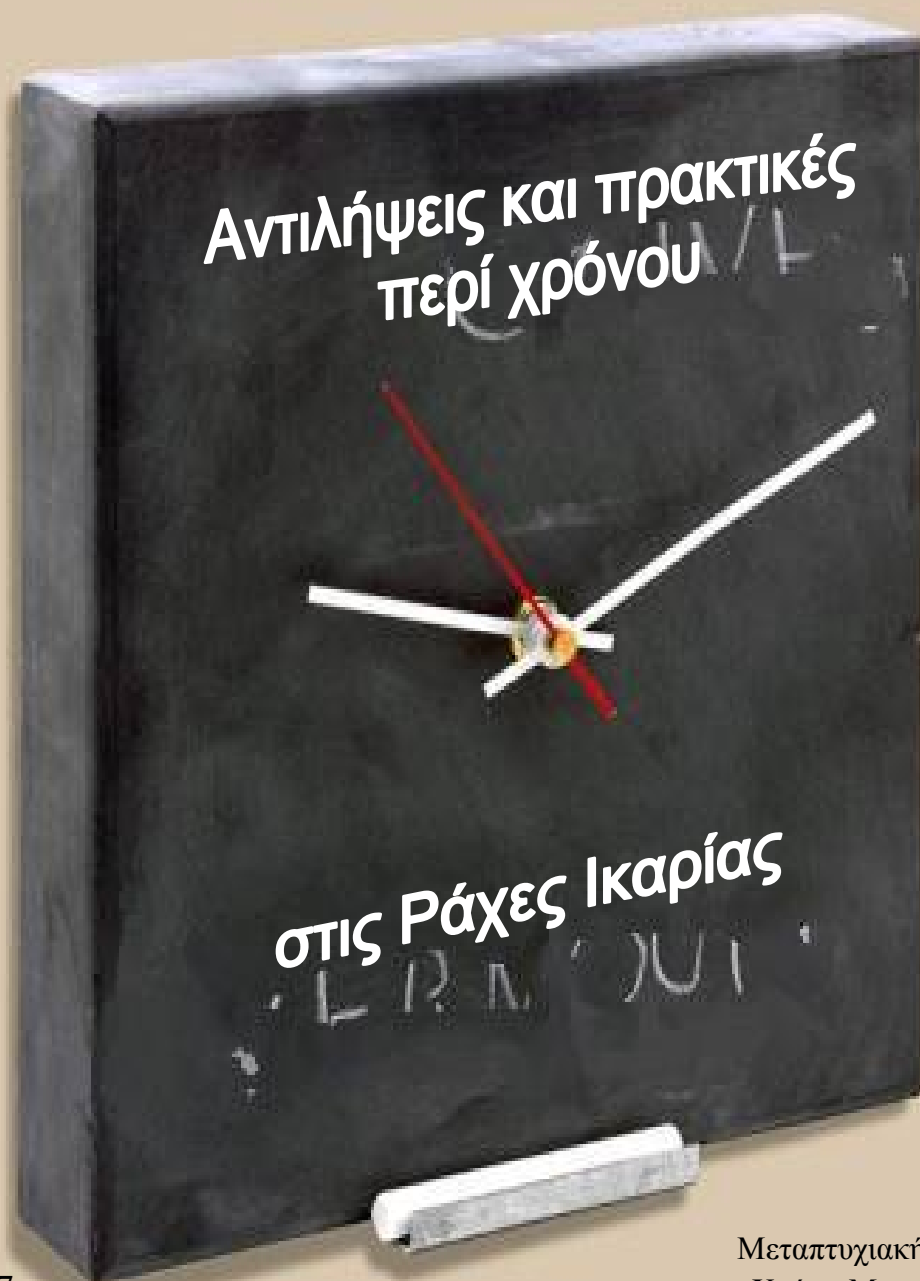


Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης
Τμήμα Ιστορίας και Αρχαιολογίας
Τομέας Κοινωνικής Ανθρωπολογίας και Λαογραφίας
Επόπτρια Αλεξάνδρα Μπακαλάκη



2007

Μεταπτυχιακή εργασία
Χρύσα Μωυσίδου

Πρόλογος.

Στο τέλος του πρώτου έτους των σπουδών μου, καθώς πλησίαζε η ώρα να δηλώσω το θέμα της διπλωματικής μου εργασίας, και άρα να επιλέξω με ποιο από τα ερεθίσματα που μου είχαν δοθεί θα ασχολιόμουν περαιτέρω, άρχισα να ανατρέχω συστηματικότερα σε εθνογραφικά κείμενα, ψάχνοντας λιγότερο για ιδέες και περισσότερο για να διακρίνω εντός ή πίσω από τις αφηγήσεις τι, τέλος πάντων, είναι στην πράξη αυτή η «εγγενής στην ανθρωπολογία» επιτόπια έρευνα. Οι ψηφίδες των πληροφοριών που αποκόμιζα συνέθεταν κάτι που έμοιαζε μάλλον με patchwork, παρά με ‘συνταγή’, ωστόσο μία αίσθηση μου ήταν κυρίαρχη: σε όποιον τόπο και αν πήγαινε ο/η εθνογράφος, μάθαινε να μοιράζεται μια καινούρια καθημερινότητα με άγνωστους του πριν ανθρώπους, για ένα ορισμένο διάστημα που μεταμόρφωνε με λαθραίο τρόπο την -προσωπική και ‘επιστημονική’- ζωή του. Αυτή η ‘καινούρια καθημερινότητα’ πολλές φορές συνδεόταν με τον «άλλο τόπο», μια χωρική μεταφορά της οποίας οι παραλλαγές –εξερεύνηση/ κατάκτηση, προσκύνημα, ταξίδι...- έχουν συζητηθεί πολύ στην ανθρωπολογική θεωρία.

Λιγότερο ρητά παρουσιαζόταν στα εθνογραφικά κείμενα που διάβαζα η ‘καινούρια καθημερινότητα’ ως ‘άλλος χρόνος’, συχνά κρυμμένη πίσω από την ομοιομορφία του *εθνογραφικού ενεστώτα*, ή, ακριβώς χάρη σ’ αυτόν, η ‘καινούρια

καθημερινότητα' γινόταν ο 'άλλος χρόνος' στον απόλυτο βαθμό. Στο μεταξύ, η ανθρωπολογική θεωρία είχε από καιρό επισημάνει ως 'σύμπτωμα' εθνοκεντρισμού το να μην αντιμετωπίζουν οι εθνογράφοι τους 'εθνογραφούμενους' ως υποκείμενα της Ιστορίας, οι εθνογράφοι το είχαν λάβει υπ' όψιν τους, και εκεί έκλεινε το θέμα για τις μέχρι τότε γνώσεις μου. Το παραπάνω μου φαινόταν περισσότερο μια αξιολογική κρίση, που δεν απαντούσε στα ερωτήματά μου: τι σήμαινε αυτό στην πράξη, στην εθνογραφική πρακτική; Γιατί κάποιες εθνογραφικές περιγραφές μου άφηναν τη γεύση της συγχρονικής, εμπειρικής παρουσίας του 'άλλου' και κάποιες όχι; Και πώς, σε κάποιες άλλες περιγραφές, η εμπειρική παρουσία του 'άλλου' μετατρέποταν στη θεωρητική του απουσία; Τι έπρεπε να κάνω και τι να αποφύγω για να μην πέσω, απ' την πρώτη μου κιόλας μικρή εργασία, σε ένα τόσο σοβαρό λάθος; Και, τέλος πάντων, ποιο χρόνο της γραμματικής έπρεπε να χρησιμοποιήσω στη δική μου περιγραφή;

Εκείνο το διάστημα, έτυχε να παραβρεθώ σε μια συζήτηση για την Ικαρία: μια φίλη που είχε πρόσφατα κάνει τις διακοπές της εκεί, περιέγραφε την τραγελαφική συνεννόηση που είχε με τους ντόπιους, εξαιτίας του ότι οι τελευταίοι «ζουν στο δικό τους χρόνο». Επηρεασμένη από αυτά που διάβαζα, νόμιζα ότι εννοούσε πως ήταν 'παρωχημένοι'· αλλά όχι, παρενέβησαν και άλλα μέλη της παρέας που διέμειναν στο νησί για να εργαστούν εκεί, στην Ικαρία «ποτέ δεν μπορούσες να ξέρεις την απάντηση στο πότε». Σκέφτηκα ότι το μέρος όπου κυριαρχεί αυτό το αναπάντητο ερώτημα ήταν το ιδανικό για να μεταφέρω τα δικά μου αναπάντητα ερωτήματα. Πέρασα εκεί πέντε μήνες, από τον Μάρτιο έως και τον Ιούλιο του 2006. Στην πορεία, κάποια από τα αρχικά μου ερωτήματα ακυρώθηκαν· οι απορίες μου, ωστόσο, πολλαπλασιάστηκαν. Πολλές από τις τελευταίες τις εκθέτω στην παρούσα εργασία, ακόμη αναπάντητες. Όσον αφορά τα ερωτήματα που τέθηκαν ήδη παραπάνω, μάλλον είναι πολύ δύσκολο, και στο στάδιο που βρίσκομαι εγώ ακατόρθωτο, να μην κάνεις

αυτό και πολλά άλλα ‘σοβαρά λάθη’· απαιτείται μεγάλη εμπειρία -άρα πολύς χρόνος- για να συνειδητοποιείς κάθε φορά το κοινωνικό παρόν, στο οποίο είσαι ένας από τους «ερμηνευτές που συνεργάζονται προκειμένου να παρουσιάσουν σε ένα κοινό έναν ορισμό της κατάστασης» (Goffman, 1959: 238). Και ναι, στην περιγραφή μου χρησιμοποίησα τον ενεστώτα (ενεστώτα που παραπέμπει στο περιορισμένο ‘παρόν’ που μοιράστηκα με τους Ραχιώτες), καθώς και τους άλλους γραμματικούς χρόνους.

Αυτή η εργασία δε θα γραφόταν χωρίς την οικειότητα που μου επέτρεψαν να μοιραστώ μαζί τους οι Ραχιώτες, οι οποίοι σε μια μικρογραφία του διλήμματος που αντιμετώπισε ο Evans-Pritchard -«οι Αζάντε δεν μου επέτρεπαν να ζήσω σαν ένας απ’ αυτούς, οι Νούερ δεν μου επέτρεπαν να ζήσω διαφορετικά απ’ αυτούς»- με άφησαν ελεύθερη να επιλέξω το δεύτερο. Ακολουθώντας το αγαπημένο ανάμεσα στους Ραχιώτες παιχνίδι της «αποκρυβής», αναφέρω επακριβώς τα λόγια και τις συνήθειές τους αλλά ανακριβώς τα ονόματά τους –τα οποία οι Ραχιώτες πιθανότατα θα αναγνωρίσουν. Τους ευχαριστώ όλους. Ανάμεσά τους, υπάρχουν ορισμένοι των οποίων τα λόγια δεν αναφέρω και στους οποίους χρωστώ σε μεγάλο βαθμό τη γνωριμία μου και, ιδίως, την αγάπη μου για τους ανθρώπους και τον τόπο: στην βιολίστρια και ποιήτρια της καριώτικης διαλέκτου Σόσα Μπερνή-Πλακίδα, για τη σοφία της· στο Νίκο Βυτσαρά, που οι πρόθυμες, υπαινικτικές εξηγήσεις του με βοήθησαν να καταλαβαίνω στοιχεία της καριώτικης διαλέκτου και ζωής· στον Γεώργιο Λομβαρδά με τη βαθειά γνώση της ικαριακής ιστορίας και την ακαταπόνητη προσπάθειά του για ένα ιστορικό αρχείο της Ικαρίας· στον φωτογράφο Χριστόφορο Μαλαχία, του οποίου το πλουσιότερο φωτογραφικό αρχείο μου αποκάλυψε νέες οπτικές και εικόνες της ζωής στις Ράχες. Για την ελευθερία και την καθοδήγηση – μαγικός συνδυασμός, στον οποίο, φυσικά, δεν οφείλονται οι ελλείψεις- που μου

πρόσφερε η επόπτριά μου κ. Αλεξάνδρα Μπακαλάκη, πολλά ευχαριστώ. Για τη βιβλιογραφική συνεισφορά και τα ερεθίσματα που μου έδωσαν ευχαριστώ θερμά τον κ. Βασίλη Αποστολόπουλο και την κ. Χρυσούλα Χατζητάκη, καθώς και την κ. Νόρα Σκουτέρη. Άφησα για το τέλος -και για ευνόητους λόγους- τη θετή μου οικογένεια, που με 'πολιτογράφησε' στις Ράχες: Πελαγία, Κώστα, Καλλιόπη και Σοφία Γεωργιάδη, το ευχαριστώ είναι το λιγότερο που μπορώ να πω για όσα μοιραστήκαμε.

Μια μικρή σημείωση για τους βασικούς όρους που χρησιμοποιούνται κρίθηκε σκόπιμη πριν από οτιδήποτε άλλο, καθώς σε πολλά σημεία του κειμένου, προκειμένου να αποφύγω παρακινδυνευμένους νεολογισμούς δανείζομαι γνωστούς όρους, ειδικά όμως χρωματισμένους: επίσης, καθώς οι περισσότερες χρονικές έννοιες είναι εξαιρετικά πολυδιάστατες, θα αναφερθώ σύντομα στο περιεχόμενο που τους αποδίδω προκειμένου να αποφευχθούν οι παρανοήσεις.

Από τους άπειρους γενικούς ορισμούς του χρόνου που υπάρχουν, αυτός που μου φάνηκε να βρίσκεται εγγύτερα στην οπτική της παρούσας εργασίας είναι ο περιληπτικός του Oxford English Dictionary: «*Χρόνος* είναι μια απροσδιόριστη διάρκεια κατά την οποία όλα τα γεγονότα έχουν συμβεί, συμβαίνουν και θα συμβούν». Οι όροι *κοινωνικός χρόνος* και *πολιτισμικός χρόνος* αναφέρονται στην παραδοχή ότι ο χρόνος είναι κοινωνική κατασκευή ή πολιτισμικά σχετικός αντίστοιχα, ζητήματα που συζητώνται στη θεωρητική ενότητα. Ο όρος *timing*, με την έννοια της επιλογής της καίριας, κατάλληλης στιγμής, μεταφράζεται ως *χρονισμός*.

Οι όροι *ρυθμός* και *tempo*, που στην καθημερινή γλώσσα χρησιμοποιούνται εναλλακτικά, εδώ παραπέμπουν στους αντίστοιχους μουσικούς όρους: αναφέρονται στην ταχύτητα με την οποία 'εκτελούνται' πρακτικές και διάλογοι, ταχύτητα σχετική με το κοινωνικό περιβάλλον και την περίσταση. Ο όρος *ρυθμολογία*, δάνειος και πάλι από τη μουσική, αναφέρεται στη μελέτη των ρυθμών και στις συγκροτημένες αντιλήψεις που έχουν τα υποκείμενα για τους ρυθμούς της κοινωνικής διαντίδρασης. Ως *χρονικότητα*, τέλος, εδώ εννοείται η συνείδηση του κοινωνικού και πολιτισμικού χρόνου που αναπτύσσουν τα υποκείμενα, η 'μεταγλώσσα' που αναφέρεται στις χρονικές αντιλήψεις και πρακτικές.

Το ‘μυστήριο’ του χρόνου και η ανθρωπολογία.

How lucky we are to be mortal!

We can keep time under control at all times.

Umberto Eco, *The Story of Time*.

Δεν υπάρχει ζήτημα που να συνενώνει σε ομοφωνία τους ανθρωπολόγους, αφού ακόμη και τα επιστημολογικά όρια της *πειθαρχίας* τους διαγράφονται ελάχιστα *πειθαρχικά* : «πρώτον, είναι δύσκολο να ορίσεις τι μελετά η ανθρωπολογία· δεύτερον, δεν είναι καθόλου σαφές τι πρέπει να κάνεις για να το μελετήσεις· και τρίτον, κανείς δε φαίνεται να μπορεί να ορίσει τη διαφορά μεταξύ του να μελετάς ανθρωπολογία και του να την ασκείς», παραδέχεται ο Tim Ingold¹. Το θέμα του χρόνου και οι ανθρωπολογικές οπτικές διερεύνησής του μπορούν να χρησιμεύσουν ως ιδανικά αποδεικτικά αυτής της σχετικότητας, προφανέστερα ίσως από θεματικές –όπως, λόγου χάρη, αυτή της συγγένειας- που συγκροτήθηκαν κατά καιρούς ως ‘σκληρός πυρήνας’ της ανθρωπολογίας και θα παρείχαν τα εχέγγυα της επιστημονικότητας στον κλάδο και της επιστημοσύνης στους μελετητές του (Καντσά 2007: xix).

Και οι τρεις προτάσεις του Ingold φαίνεται να βρίσκουν απόλυτη εφαρμογή στην ‘ανθρωπολογία του χρόνου’. Το φιλοσοφικό παράδοξο του Αυγουστίνου, «Τι είναι ο χρόνος; Όταν κανείς δε μου θέτει το ερώτημα, ξέρω τι είναι. Αν όμως θελήσω

¹ Wyn Davies, M., Piero. 2002. *Introducing Anthropology*. Cambridge: Icon Books, 9. Η μετάφραση δική μου.

να το ερμηνεύσω σε κάποιον, δεν ξέρω τι να πω.» (Αυγουστίνος, XI, 14. 17), είναι το «τελετουργικό μότο» κάθε ανθρωπολογικής εισαγωγής στο θέμα (Fabian, 1983: IX), που δηλώνει την συνεχή επιστροφή στην απορία. Αν αντιπαρέλθει κανείς τη δυσκολία του ορισμού, του τίθεται το δεύτερο αίνιγμα: τι πρέπει –και τι μπορεί- να κάνει ένας ανθρωπολόγος που θέλει να μελετήσει το χρόνο; Μόλις τις δύο τελευταίες δεκαετίες, οι ανθρωπολόγοι παραδέχθηκαν ρητά ότι ο χρόνος εκτός από γνωστική και φιλοσοφική απορία είναι πρωτίστως θεμελιώδης διάσταση του ανθρωπολογικού υποκειμένου, στην οποία συνυπάρχει με το ‘αντικείμενό’ του (Fabian 1983: X-XI), συνύπαρξη που μετατρέπει την προαναφερθείσα σχέση σε διάλογο μεταξύ υποκειμένων. Η διττή ιδιότητα που αποδίδεται στο χρόνο -και στο χώρο-, να είναι ταυτόχρονα θεμελιακή διάσταση της υποκειμενικότητας και αντικείμενο παρατήρησης, αντανakλά τα δύσκολα προσδιορίσιμα όρια μεταξύ εθνογραφικής πρακτικής και ανθρωπολογικής θεωρίας, όρια που ξαναήρθαν στο προσκήνιο της ανθρωπολογικής συζήτησης τη δεκαετία του ’80. Ένας ανασχεδιασμός της εθνογραφικής πρακτικής που θα έδινε έμφαση στις προβληματικές του χρόνου, του χώρου και της ‘φωνής’, όπως τον πρότεινε ο George Marcus (Marcus 1998: 67-108), θα ανατροφοδοτούσε την ανθρωπολογική θεωρία η οποία με τη σειρά της θα ανατροφοδοτούσε την εθνογραφική πράξη.

Η απροσδιοριστία της έννοιας του χρόνου οδήγησε τους ανθρωπολόγους που ασχολήθηκαν με το χρόνο σε μια παράδοξη διαφωνία, καθώς στις κριτικές αποτιμήσεις της μέχρι τώρα βιβλιογραφίας οι μελετητές διαχωρίζονται σε δύο πόλους. Από τη μια μεριά, υπάρχουν αυτοί που διαπιστώνουν πως το θέμα απασχολούσε ήδη τους ‘ιδρυτές-πατέρες’ των κοινωνικών επιστημών, αναφερόμενοι στις μελέτες των Durkheim και Humbert και στις σχετικές απόψεις ή νύξεις των Marx και Weber, συνδέοντας σε μια ιστορική αλυσίδα ετερόκλητα κείμενα, όπου ο χρόνος

είτε είναι το κύριο θέμα είτε διάφορα περί χρόνου σχολιάζονται παρεμπιπτόντως. Από την άλλη μεριά, βρίσκονται αυτοί που θεωρούν το θέμα του χρόνου ανθρωπολογικά αχαρτογράφητο παρά τη σπουδαιότητά του, και τις έως τώρα μελέτες αποτυχείς απόπειρες, που εμπίπτουν στα όρια της φιλοσοφίας, της ψυχολογίας ή κεκκαλυμμένη ιδεολογία². Η διαφωνία δευτερευόντως αφορά μεθοδολογικά ζητήματα, όπως λ.χ. αυτά της επιτόπιας έρευνας: αυτό που κυρίως διακυβεύεται είναι ένας ‘ανθρωπολογικός’ ορισμός του χρόνου και το κατά πόσο αυτός οφείλει να διαφοροποιείται από ορισμούς που κατασκευάστηκαν εντός άλλων λόγων, συγκεκριμένα της φιλοσοφίας, της φυσικής και, αργότερα, της ψυχολογίας.

Η κατασκευή των όρων «κοινωνικός» και έπειτα «πολιτισμικός» χρόνος και η ανάδυση των αντίστοιχων προβληματικών, κατέστησε το χρόνο νόμιμο αντικείμενο του κοινωνιολογικού και του ανθρωπολογικού λόγου αντίστοιχα, λόγοι οι οποίοι διακρίνονται από αυτούς των ‘φυσικών επιστημών’, διότι εστιάζουν σε διαφορετικά αντικείμενα, και μεταξύ τους, διότι εστιάζουν διαφορετικά στα αντικείμενα. Η επιμονή αυτή στη διάκριση και τον επιμερισμό, που τόσο δύσκολα εφαρμόζονται στην περίπτωση του χρόνου, είναι επιφανινόμιο ενός βαθύτερου ρήγματος, «που διατρέχει στην δυτική παράδοση την συμβολική αναπαράσταση του σύμπαντος γενικότερα» (Elias 2004: 124), ρήγμα που διαιρεί τη γνώση σε αντίληψη και αυτοσυνείδηση, τον κόσμο σε ‘φύση’ και ‘κοινωνία’ και τις σχέσεις ανάμεσα στα όντα σε νοηματοδοτούντα υποκείμενα και αντικείμενα. Ενώ το προαναφερθέν χάσμα παραπέμπεται από τη μεταμοντέρνα κριτική «στο αρχαιολογικό μουσείο της γνώσης» και η διεπιστημονικότητα έχει πια καταστεί συνήθης πρακτική, εξακολουθούμε να «προσηλώνομαστε στη δεσπόζουσα αντίληψη, που θέλει τον ‘χρόνο’ υπόθεση των φυσικών, και δη των θεωρητικών φυσικών, αφήνοντας το κοινωνικό πρόβλημα

² Για έναν ονομαστικό κατάλογο των ‘παρατάξεων’ βλ. Adam 1990: 13 κε & βιβλιογραφία. Για μια παρουσίαση και σχολιασμό των δύο τάσεων, Munn 1992: 93.

χρόνος να μετεωρίζεται στο κενό μεταξύ φυσικών και κοινωνικών επιστημών» (Elias 2004: 124). Η διαφωνία, συνεπώς, για την ύπαρξη ή όχι μιας ‘ανθρωπολογικής’ βιβλιογραφίας για το χρόνο προκύπτει από το εξής: οι ανθρωπολόγοι, είτε θεώρησαν το χρόνο φυσικό δεδομένο που εμπίπτει στη δικαιοδοσία των θετικών επιστημών, πράγμα που σημαίνει ότι στην ανθρωπολογία απομένουν εθνογραφικές περιγραφές ‘εξωτικών/ μυθικών’ ημερολογίων και γλωσσικών συστημάτων ‘χωρίς χρονικούς δείκτες’³, είτε τον θεώρησαν κοινωνική κατασκευή οπότε παρέπεμψαν στους φυσικούς και στους αστρονόμους την μέτρηση του ‘εξορθολογισμένου’, εργαλειακού χρόνου της βιομηχανικής κοινωνίας. Και οι μεν και οι δε θεώρησαν το διχασμό αγεφύρωτο και την τοποθέτηση των μελετητών στον έναν ή τον άλλο πόλο, κριτήριο βάσει του οποίου έκριναν το δόκιμο ή μη των σχετικών μελετών· ενδεικτικό είναι το ύστατο αντεπιχείρημα του Maurice Bloch για τις απόψεις που θέλουν το χρόνο πολιτισμικά σχετικό: «μα σε αυτή την περίπτωση, η φυσική θα γινόταν κλάδος της ανθρωπολογίας!» (Maurice Bloch 1989: 282).

Ούτε η φυσική, ωστόσο, απέφυγε μια παρόμοια ρήξη: και εντός των θετικών επιστημών, κοσμολογία και θεωρητική φυσική ανάπτυξαν μια ‘οντολογία’ του χρόνου (Yourgrau 2005: 38-40), ενώ στην αστρονομία, τη γεωμετρία και τα μαθηματικά ανατέθηκε η μέτρηση του ‘φαινομενολογικού’ εμπειρικού χρόνου, που στη Δύση παρουσιάζεται αλληλένδετος με το χώρο. Πώς όμως μετριέται κάτι ανεπαίσθητο; Στο άπειρο ο αριθμός στερείται νοήματος, καθώς οι όροι μιας άπειρης σειράς επιδέχονται οποιονδήποτε αριθμό (ή οποιοδήποτε ‘όνομα’, Crump 1990: 34 κε, & 83). Και αντίστοιχα, ξεφυλλίζοντας και μόνο τις σχετικές εθνογραφικές περιγραφές, μπορεί πράγματι κανείς να διαπιστώσει το αυθαίρετο, ή καλύτερα, το

³ Αναφέρομαι στην ανάλυση του Whorf για το γλωσσικό σύστημα των Ινδιάνων Hopi, κατά την οποία η απουσία γραμματικών χρονικών τύπων του ρήματος, δηλώνει ασυνειδησία του χρόνου, συνεπώς οι Hopi ζουν σε ένα ‘αέναο παρόν’. Whorf B.L. 1956. *Language, Thought and Reality*. NY: Willey & Sons.

πολιτισμικά σχετικό των διαφόρων ημερολογίων και των χρονικών δεικτών. Ενώ η ετερογένεια και η εξωτική ποικιλία των ημερολογίων βρέθηκε συχνά στο επίκεντρο της ανθρωπολογικής ανάλυσης, οι ανθρωπολόγοι χρειάστηκαν και αυτοί το χρόνο τους για να διαπιστώσουν ότι η χρονικότητα είναι καθολική: οι άνθρωποι συνυπάρχουν με προγόνους, απογόνους και συγκαιρινούς, συγχρονίζονται μεταξύ τους, συγκροτούν τη μνήμη τους, αναπτύσσουν σχέδια και προβλέψεις για το μέλλον, και, επενδύουν με νόημα όλα τα παραπάνω.

Ο χρόνος είναι μια αναπόφευκτη διάσταση όλων των πλευρών της κοινωνικής εμπειρίας (ενδεικτικά, Munn 1992: 93, Goody: 30). Η παραπάνω πρόταση ακούγεται αυτονόητη: ίσως για αυτό, υποστηρίζουν ορισμένοι, αγνοήθηκε από τους περισσότερους εθνογράφους και δεν προκάλεσε την παραπέρα θεωρητική της διερεύνηση παρά πρόσφατα -ακόμη και σήμερα, μια συνθετική εργασία που να εξετάζει τις βασικές κοινωνικο-πολιτισμικές διαδικασίες μέσω των οποίων κατασκευάζεται η χρονικότητα ελλείπει. Και όμως, η ανθρωπολογική γνώση για τα συστήματα συγγένειας και τη γενεαλογία, την τελετουργία, τις αφηγήσεις, την ιστορία, την κοσμολογία, την εργασία, τις πολιτικές δομές αναφέρεται –ρητά ή άρητα- σε χρονικές αντιλήψεις και έγχρονες πρακτικές. Νέα πεδία και προσεγγίσεις των κοινωνικών επιστημών – ‘θεωρίες’ της πρακτικής, κοινωνιολογία της καθημερινής ζωής, του ελεύθερου χρόνου, proxemics, kinetics...- αναδύθηκαν από ή σχετίζονται άμεσα με τους περί χρόνου προβληματισμούς. Κυρίως όμως, το σώμα της ανθρωπολογικής θεωρίας είναι –εξίσου με τα άλλα σώματα- δέσμιο του χρόνου: δεν διαφεύγει της χρονικότητας γιατί είναι *ιστορικό* και ένας τρόπος να διαγράψει κανείς την εξέλιξή του είναι να παρακολουθήσει τους μετασχηματισμούς της έννοιας του χρόνου στην ανθρωπολογική θεωρία και πρακτική. Τα παραπάνω, βέβαια, δε συνεπάγονται ότι ο *χρόνος* μπορεί να γίνει για τους ανθρωπολόγους κάτι αντίστοιχο

αυτού που υπήρξε η παραγωγή για τους μαρξιστές –παρεμπιπτόντως, ο Μαρξ ακριβώς στην περιβόητη ‘βάση’ τοποθετούσε το χρόνο, να μετρά την εργασία με αγαθά (Adam 1990: 118)- . Ο *χρόνος* μπορεί να χρησιμεύσει ως αναλυτικό πρίσμα, επισημαίνοντας και καταλύοντας εννοιολογικές και επιστημολογικές αντιφάσεις (Elias 2004: 1)· μπορεί να φωτίσει τη θέση από την οποία μιλούν οι ανθρωπολόγοι και αυτοί που οι ανθρωπολόγοι μελετούν (Hasturp 1995: 4)· μπορεί τέλος να δείξει ότι οι παραδοσιακά κατετηγμένες σφαίρες του φυσικού και του κοινωνικού έχουν δυσδιάκριτα εμπειρικά όρια (Gell 1992: 315 κ.ε. και Elias 2004: πρόλογος).

Τα όρια της παρούσας εργασίας, αντιθέτως, και ευδιάκριτα είναι και στενά. Επειδή ωστόσο, θα ήταν παράδοξο μια εργασία για το χρόνο να αντιμετωπίζει τα αναλυτικά εργαλεία στα οποία βασίζεται ως αποστειρωμένα στο παρόν της, χωρίς τα ίχνη των ζυμώσεων από τις οποίες προέκυψαν, θα επιχειρηθεί στη συνέχεια μια συνοπτική παρουσίαση των θεωρητικών απόψεων που οδήγησαν στο ενδιαφέρον για τους ‘χρόνους της καθημερινής ζωής’. Οι διαδρομές που θα μπορούσε κανείς να ακολουθήσει για να φτάσει σε αυτό το σημείο, είναι άπειρες, όσες και οι δυνατές αναγνώσεις των θεωρητικών κειμένων. Αυτή που επιλέχθηκε να ακολουθηθεί εδώ, είναι εξαιρετικά σύντομη: εκκινά από την ανάδυση της προβληματικής που συνδέει το χρόνο με το κοινωνικό και καταλήγει στις αναλυτικές δυνατότητες που προσφέρουν οι έννοιες της πρακτικής, και ειδικότερα ο ‘χρονικός’ τους πυρήνας. Η ‘ρότα’ αυτή υπαγορεύτηκε από τα ερωτήματα που έθεσα σχετικά με τους ‘περίεργους’ χρόνους στην καθημερινή ζωή των Ραχιωτών: οι Ραχιώτες έχουν ‘άλλους’ χρόνους από τον θεσμισμένο χρόνο που εκφράζει το ρολόι; Συνυπάρχουν στον ίδιο χώρο διαφορετικές πολιτισμικές εκδοχές του χρόνου – ή, αλλιώς η σχετικότητα ισχύει στο εσωτερικό της ίδιας ‘κοινωνίας’/ κοινότητας; Και τι συνεπάγεται μια τέτοιου είδους παραδοχή; Διευρύνει την οπτική μας για την

καθημερινή ζωή των Ραχιωτών και τον τρόπο που βλέπουν τον κόσμο; Τέλος, σε τι συνεισφέρει μια διερεύνηση χρονικών πρακτικών και αντιλήψεων και πώς αυτή μπορεί να λειτουργήσει αναστοχαστικά στο πλαίσιο της ελληνικής εθνογραφίας;

Οι απαρχές: ο χρόνος γίνεται «κοινωνικός».

Time is the measure of any constant periodical appearance of ideas.

John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2, 14, 19.

Ο χρόνος υπήρξε για αιώνες ‘καθιερωμένο’ φιλοσοφικό αντικείμενο (Αριστοτέλης, Αυγουστίνος, Locke, Leibniz, Kant...) και επίμαχο αντικείμενο μεταξύ φυσικής, κοινωνικής ψυχολογίας και οικονομικής θεωρίας στα τέλη του 19^{ου} αιώνα (Guyau 1890: 13-40), όταν προσείλκυσε και το κοινωνιολογικό ενδιαφέρον. Ο Durkheim στην εργασία του *Les Formes elementaires de la vie religieuse* (1912) απέδωσε στο χρόνο θεμελιακή σημασία, συναρτώντας τον ορισμό του χρόνου με αυτόν του κοινωνικού, προσεταιριζόμενος έτσι ένα από τα αντικείμενα των τότε ‘σκληρών’ επιστημών, της φιλοσοφίας και της φυσικής. Οι *Στοιχειώδεις μορφές της θρησκευτικής ζωής* συμπύκνωναν σε μία πρωτότυπη σύνθεση τη μέχρι τότε πρόοδο της ομάδας που από το 1898 πλαισίωνε την *Annee Sociologique*. Η κύρια, ωστόσο, πηγή πολλών από τις αποφάνσεις του Durkheim, υπήρξε η εργασία του Henri Humbert, *Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie* (1905), που κατέστησε τον χρόνο κρίσιμο για τον κοινωνιοκεντρισμό του Durkheim.

Η μετατόπιση από την αναγωγή του χρόνου στη φύση στην αναγνώρισή του ως στοιχείο της κοινωνικά συγκροτημένης πραγματικότητας στη ντυρκεμιανή θεωρία είναι, ίσως, εύλογη στο πλαίσιο του κοινωνιοκεντρισμού, ωστόσο, δεν συνεπάγεται αυτομάτως έναν ορισμό του κοινωνικού χρόνου· αντιθέτως, θέτει νέα ζητήματα. Σύμφωνα με τον Durkheim, η κοινωνία είναι μια «*sui generis*» πραγματικότητα η οποία διαμεσολαβεί τη σχέση του ατόμου με τον κόσμο. Το μέσον με το οποίο η συλλογικότητα διαιρεί το συνεχές της φύσης σε πράγματα, έννοιες και γεγονότα, δηλαδή σε *κατηγορίες*, είναι οι μηχανισμοί ταξινόμησης, οι οποίοι αναπαριστούν τις κοινωνικές ομαδοποιήσεις: «οι πρώτες τάξεις πραγμάτων ήταν οι τάξεις των ανθρώπων μέσα στις οποίες ενσωματώθηκαν τα πράγματα» (Durkheim, Mauss 2001: 169). Οι κατηγορίες που προκύπτουν από αυτήν την ταξινόμηση συνέχονται σε μια ολότητα η οποία δίνει νόημα στα επιμέρους, ολότητα που δεν αντανακλά παρά την ενότητα της συλλογικότητας. Ο Durkheim δίνοντας μια κοινωνιοκεντρική απάντηση στο πρόβλημα της γνώσης (ποιος και πώς ορίζει την πραγματικότητα), ενσωμάτωσε στον κοινωνιολογικό λόγο τον φιλοσοφικό όρο *κατηγορίες*, αναμορφώνοντας την εννοιολογική του βάση: οι *κατηγορίες* κατασκευάζονται κοινωνικά και δεν προέρχονται ούτε από τη συσσωρευμένη εμπειρία, όπως πίστευαν οι εμπειριστές φιλόσοφοι, ούτε από το Λόγο που είναι εγγενής στον άνθρωπο, όπως πίστευαν οι ορθολογιστές.

Η παραπάνω θεωρία της γνώσης μόνο ως καθολική θα μπορούσε να ισχύει· θα έπρεπε, συνεπώς, να συμπεριλαμβάνει και τη γνώση μη δυτικών κοινωνιών, την οποία ο 19^{ος} αιώνας έβαζε εντός εισαγωγικών, εφόσον ‘γνώση’ θεωρούνταν το στάδιο που έπεται της μαγικο-θρησκευτικής αντίληψης για τον κόσμο. Ο Durkheim αφαίρεσε τα εισαγωγικά, που μέχρι τότε περιέκλειαν ταξινομήσεις ‘μη- ή προ-λογικές’, εστιάζοντας στην κοινωνική ουσία κάθε ταξινόμησης που καθιστούσε

δυνατή την παρακάτω πρόταση: «η ενότητα της γνώσης δεν είναι παρά η ίδια, επεκτεινόμενη και στο σύμπαν, η ενότητα της συλλογικότητας» (Durkheim, Mauss 2001: 170). Και η ενότητα της συλλογικότητας είναι ‘ιερή’ –για να επιστρέψουμε στον τίτλο της μελέτης- : η κύρια λειτουργία της θρησκείας είναι η έκφραση και η διατήρηση της κοινωνικής αλληλεγγύης.

Είχε, όμως, προηγηθεί η μελέτη του Humbert (1999 [1905]), ο οποίος στην προσπάθειά του να συνεισφέρει μια νέα οπτική στη μελέτη των θρησκειών, έθεσε το χρόνο ακριβώς στο κέντρο της προβληματικής: η τελετουργία πραγματοποιείται σε συγκεκριμένο χρόνο (και χώρο), αναφέρεται όμως στο ιερό που είναι αμετάβλητο και αιώνιο. Η παραπάνω αντίφαση εξουδετερώνεται μέσω της περιοδικότητας, που σε τελετουργικά πλαίσια αναπαριστά την αιωνιότητα. Ο Humbert ορίζει την περιοδικότητα ως τα χρονικά διαστήματα που προκύπτουν από την τμήση του συνεχούς χρόνου, τμήση που σηματοδοτείται από τις ‘κρίσιμες ημερομηνίες’ (‘critical dates’, Humbert 1999: 51 κε.). Οι ‘κρίσιμες ημερομηνίες’ διασπούν το συνεχές του κοσμικού χρόνου σε ονοματισμένα τμήματα, όπου μπορούμε να τοποθετούμε τα γεγονότα στο χρόνο όπως τα πράγματα στο χώρο. Η τελετουργική, δηλαδή, περιοδικότητα, τέμνοντας το χρόνο δημιουργεί ‘ιερά’ και ‘κοσμικά’ χρονικά διαστήματα, τους αποδίδει ποιότητες. Εντός των διαστημάτων κατανέμονται οι δραστηριότητες –‘χρονολογούνται’-, οι οποίες αποκτούν την ποιότητα του διαστήματος στο οποίο πραγματοποιούνται, ή, ο χρόνος γίνεται ιερός όταν συμβαίνουν εντός του ιερά πράγματα, όπως καθαγιάζεται ο χώρος από την επιτέλεση τελετουργιών- η κυκλικότητα των επιχειρημάτων δεν φαίνεται να προβληματίζει ιδιαίτερα τον κύκλο του Durkheim. Για παράδειγμα, το δείπνο του Σαββάτου για τους Εβραίους είναι ‘ιερό’ σε σχέση με τα καθημερινά δείπνα, επειδή συμβαίνει εντός της ιερής ημέρας· και το Σάββατο είναι ιερή ημέρα επειδή όσα συμβαίνουν κατά τη

διάρκειά της είναι ιερά. Με λίγα λόγια, ο χρόνος είναι ταυτόχρονα προϊόν και μέσο ταξινόμησης, θεώρηση που δημιούργησε νέα ερωτήματα.

Λίγο αργότερα, στο *Les Formes elementaires de la vie religieuse* ο Durkheim αποφαίνεται: «αυτό που από τους φιλοσόφους αποκαλείται κατηγορίες της σκέψης, οι έννοιες χρόνος, χώρος, τάξη, αριθμός, αιτία, πρόσωπο... αντιστοιχεί στις πλέον καθολικές ιδιότητες των πραγμάτων... Δεν μπορούμε να σκεφτούμε κάτι εκτός του χώρου και του χρόνου... Οι θεμελιώδεις κατηγορίες είναι φυσικές: γεννιούνται στη θρησκεία και από τη θρησκεία... Δεν μπορούμε να σκεφτούμε το χρόνο χωρίς να τον διαιρέσουμε στις διαφορετικές στιγμές του. Ποια όμως είναι η βάση της διαφοροποίησης; ... Η διαίρεση σε μέρες, εβδομάδες, χρόνια κτλ, αντιστοιχεί στην περιοδική συσσώρευση γιορτών και δημοσίων τελετουργιών. Ένα ημερολόγιο εκφράζει τους ρυθμούς της συλλογικής δραστηριότητας.» (Durkheim 1912: 6-8) Το ημερολόγιο, συνεπώς, δεν μετρά τον χρόνο, αλλά δίνει τον ρυθμό στις συλλογικές δραστηριότητες· όπως οι συλλογικές αναπαραστάσεις, δεν αντανakλά ένα φυσικό, εξωκοινωνικό γεγονός, αλλά ουσιαστικά κατασκευάζει το χρόνο. Πηγάζουν από την κοινωνία και ταυτόχρονα ρυθμίζουν την κοινωνία: αυτό είναι το καθολικό χαρακτηριστικό όλων των χρονικών κατασκευών και σε αυτή τους τη διττή ιδιότητα οφείλεται και η δυσκολία μας να σκεφτούμε το χρόνο. Η ετερογένεια των ημερολογίων ερμηνεύεται με βάση την ετερογένεια των κοινωνιών.

Την ποικιλία και την ετερότητα εθίμων, δοξασιών και θεσμών, θέλησαν εξάλλου να εξηγήσουν με τις μελέτες τους οι Durkheim, Mauss και Humbert. Στην προσπάθειά τους αυτή, διέκριναν την ‘αλήθεια’ από την ‘πραγματικότητα’, όπου ως πραγματικότητα νοούνταν ο αισθητός κόσμος των φαινομένων, ο οποίος χωρίς την κριτική μεσολάβηση του Λόγου στερούνταν νοήματος. Η καθαρή γνώση και η ορθή χρήση των λογικών κατηγοριών εξασφάλιζαν για τον Kant τη μετάβαση από τα

φαινόμενα στα νοούμενα· για τον Durkheim οι κοινωνικές, πια, κατηγορίες εξηγούσαν το κοινωνικό και ταυτόχρονα το διέκριναν από το φυσικό, όπου η φύση εξισωνόταν με την άμορφη ύλη, που δεν είχε ακόμη υποστεί τον οργανωτικό και μορφοποιητικό κοινωνικό επικαθορισμό. Για να επιστρέψουμε στο χρόνο, ο «κοινωνικός» σχετικός χρόνος του Durkheim προϋποθέτει ένα «φυσικό» απόλυτο χρόνο τον οποίο μετασχηματίζει και οργανώνει. Αυτό σημαίνει ότι η χρονικότητα, η αίσθηση που έχουμε για το πριν και το μετά, είναι εγγενής ασυμμετρία του κατασκευασμένου χρόνου. Τελικά, η απάντηση που δίνει ο Durkheim στο ερώτημα, γιατί οι διάφοροι πολιτισμοί κωδικοποιούν διαφορετικά το χρόνο, είναι πως ο χρόνος υπάρχει επειδή κωδικοποιείται, απάντηση που θα έχει σοβαρές συνέπειες σε κάθε επόμενη ανθρωπολογική ενασχόληση με το χρόνο.

Συνέπειες έχουν όλες οι θεωρίες, ασχέτως της ηθικής και επιστημολογικής πρόθεσης του δημιουργού τους. Δεν πρόκειται εδώ να παρουσιαστούν οι κριτικές που ασκήθηκαν στον Durkheim, που και πολλές υπήρξαν και αυστηρές⁴. Αυτό που, στο πλαίσιο της παρούσας εργασίας, προβάλλει ως κύρια συνέπεια είναι ότι η θεώρηση του Durkheim οδηγεί στον σχετικισμό· έναν σχετικισμό που μπορεί να συνιστά απάντηση στον εθνοκεντρισμό της εποχής, τελικά όμως γίνεται η κερκόπορτα για την επιστροφή ενός ‘αιτιολογημένου’ εθνοκεντρισμού. Το ότι οι διάφοροι πολιτισμοί συγκροτούν τις δικές τους ποικίλες κατηγορίες σημαίνει ότι αναγνωρίζουμε στις διάφορες κοινωνίες διαφορετικά γνωστικά σύμπαντα· λίγο αμβλύνει τις συνέπειες το ότι ο Durkheim τα θεωρεί ισότιμα, όταν τοποθετεί τον δυτικό λόγο στην ‘πανοπτική’ θέση της επιστήμης που μπορεί να διακρίνει την ουσία στην ποικιλία και να αποκρυπτογραφήσει τους κώδικες (Bruno Latour 1993: 91-2, 99). Η αναγωγή της πολιτισμικής ετερότητας σε γνωστικά θεμέλια, εξάλλου, καθιστά προβληματική τη

⁴ Ενδεικτικά: Maurice Bloch (1977), Alfred Gell (1992), Leopold Howe (1981), Clifford Geertz (1984).

‘μετάφραση’ πολιτισμικών στοιχείων σε επιστημονικούς όρους⁵. Ίσως όμως να μη χρειάζεται να ακολουθήσουμε το συλλογισμό του Durkheim μέχρι τις έσχατες συνέπειές του: η αρχή της παρανόησης βρίσκεται στη θεώρηση του χρόνου που τον εξισώνει με τις περί χρόνου γλωσσικές κατηγορίες. Τα εθνογραφικά παραδείγματα μας δείχνουν ότι μπορεί κανείς να ζει σε μια κοινωνία χωρίς ημερολόγια, χωρίς χρόνους του ρήματος, χωρίς σύστημα αρίθμησης, χωρίς ‘ιερές μέρες’ και να εξακολουθεί να αισθάνεται το χρόνο να περνά. Αλλά σε αυτό θα επανέλθω.

Η ντυρκεμιανή συλλογιστική που παρουσιάστηκε υπεραπλουστευμένη προηγουμένως, υπήρξε η ‘ληξιαρχική πράξη’ γέννησης του «κοινωνικού χρόνου»: από δω και στο εξής, πολλοί θα ακολουθήσουν τα ερευνητικά νήματα που ξεχωρίζουν από το ντυρκεμιανό πλεκτό και θα παράξουν εθνογραφίες με αποκλειστικό αντικείμενο ‘εξωτικές’ χρονικές αναπαραστάσεις⁶. Θα διανοίξουν νέα πεδία, όπως ο Hallbwaks και οι μελέτες του για τη «συλλογική μνήμη», μελέτες που βρήκαν συνεχιστές στο πεδίο της ‘προφορικής ιστορίας’. πολλοί θα κινηθούν στο πλαίσιο που αυτός χάραξε, ακόμη και αν πρόκειται για τους πιο σφοδρούς επικριτές του –παράδειγμα, ο Maurice Bloch-. Για πολλά, επίσης, χρόνια μετά την επίσημη πρώτη του «κοινωνικού χρόνου», η εθνογραφία θα επιβεβαιώνει τη δυσκολία που εντόπισε ο Durkheim να σκεφτούμε ως αντικείμενο κάτι που διαχέεται σε όλα τα άλλα αντικείμενα.

⁵ Winch, P. 1958. *The idea of social science and its relation to philosophy*. NY: Humanities Press: 38-50. Επίσης, σχετική είναι και η όλη συζήτηση που προκάλεσε η λεγόμενη υπόθεση ‘Shapir-Worh’, αν και ουδέποτε εμφανίστηκε στα γραπτά τους με τη μορφή ‘εξίσωσης’ (‘γλώσσα=κοινωνία’) που της αποδίδεται.

⁶ Ενδεικτικά, μερικά εθνογραφικά μελετήματα περί χρόνου και με χρονική απόσταση που δείχνει την συνέχεια της τάσης: Evans-Pritchard, E. 1939. ‘Nuer Time Reckoning’, *Africa* 12: 189-216,), Bourdieu (1964), Mahieu, W. de. 1973. ‘Le Temps dans la culture Komo’, *Africa* 43: 2-17, Gaborieau, M. 1982. ‘Les fetes, le Temps, et l’ espace: structure du calendrier Hindou dans sa vesrion Indonépalese’, *L’ Homme* 22(3): 11-29. Tedlock B.1982. *Time and the Highland Maya*. Albuquerque: Univ. New Mexico Press.

Οι άλλοι χρόνοι των Nuer ή, οι Nuer σ' άλλο χρόνο.

Ο αντίκτυπος των θεωρητικών απόψεων του Durkheim στους βρεταννούς ανθρωπολόγους συνέβαλε αρχικά στην εκτίμηση ότι ένα τόσο διαχεόμενο αντικείμενο, όπως ο χρόνος, δεν θα μπορούσε να προσεγγιστεί παρά μόνο μέσω μιας ολιστικής μεθοδολογίας και, συνεπώς, ο λειτουργισμός και ο δομολειτουργισμός αποτελούσαν ιδεώδεις αφετηρίες. Ωστόσο, η έμφαση, όμως, στις θεσμικές και συστημικές όψεις των υπό παρατήρηση κοινωνιών περιόρισε σε τόσο στοιχειώδες επίπεδο τις σχετικές με το χρόνο παρατηρήσεις (π.χ. χρονοδιαγράμματα των αγροτικών εργασιών και των νομαδικών μετακινήσεων, τελετουργικά ημερολόγια) ώστε σύντομα το εθνογραφικό και θεωρητικό ενδιαφέρον για το χρόνο εξέλειψε, μέχρι να αναδυθεί εκ νέου χάρη σε νέους θεωρητικούς προσανατολισμούς.

Όταν οι προγραμματικές θέσεις και οι ορισμοί του Durkheim πέρασαν τη Μάγχη, οι βρεταννοί ανθρωπολόγοι αντιμετώπιζαν νέα προβλήματα και νέα διακυβεύματα: οι εθνογραφικές έρευνες που διεξάγονταν στους αποικιοκρατούμενους προσέφεραν περιγραφές και ερμηνείες της αινιγματικής ετερότητας. Η επιστημονικότητα που αποτελούσε στόχευση των βρεταννών ανθρωπολόγων δεν εξαντλούνταν στον τρόπο συλλογής των δεδομένων τους, αλλά υπέβαλλε επίσης την αντίληψη ότι τα επιμέρους δεδομένα συναρθρώνονταν λειτουργικά σε ένα σύνολο, εντός του οποίου αποκτούσαν το νόημα τους. Καθήκον του ερευνητή ήταν να ανασυνθέσει το σύνολο κανόνων και αρχών που λάνθανε πίσω από την παρατηρούμενη κοινωνική συμπεριφορά, ή αλλιώς, να 'ανακαλύψει' και να περιγράψει την κοινωνική δομή. Σε αυτό το πλαίσιο, ζητήματα όπως αυτό της ετερογένειας των 'θεμελιωδών κατηγοριών' (χώρος, χρόνος, πρόσωπο...) και το αν η

ετερογένεια αυτή οφειλόταν σε διαφορά των γνωστικών υποδομών των λαών – ακριβέστερα, των φυλετικών κοινωνιών- παρέμεναν στο επίκεντρο. Για άλλη μια φορά, η ‘επικράτεια’ του κοινωνικού έπρεπε να διαχωριστεί από αυτήν του φυσικού/βιολογικού και η έννοια του χρόνου, έχοντας ερείσματα και στις δυο ‘επικράτειες’, έμελλε να καταδείξει τη δυσκολία της διάκρισης.

Ο Evans-Pritchard ανανέωσε την παραπάνω συζήτηση, αντιμετωπίζοντας τις κοινωνικές δομές ως γνωστικούς χάρτες που αποτυπώνουν τους κοινωνικούς σχηματισμούς. Με στόχο να δείξει ότι πίσω από την ‘εξωτική’ αντίληψη των πραγμάτων και την ‘προ-λογική’ σκέψη βρίσκονταν απλώς διαφορετικές κοινωνικές δομές και όχι διαφορετικές γνωστικές ικανότητες, έστρεψε μεγάλο μέρος του εθνογραφικού του ενδιαφέροντος στις περί χρόνου και χώρου εννοιολογήσεις. Σχεδόν δύο κεφάλαια της κλασικής μονογραφίας του για τους Nuer, κεφάλαια που προβάλλονται από τον ίδιο ως πυρήνας της εργασίας του, είναι αφιερωμένα στο θέμα (III. Time and space, VI. The age-set system). Προηγουμένως, ο ίδιος έκρινε αποτυχημένη την απόπειρά του να εξηγήσει το ημερολογιακό σύστημα των Nuer εφαρμόζοντας κατά γράμμα τη ντυρκεμιανή συλλογιστική στα εθνογραφικά του δεδομένα⁷, για να καταλήξει πως η Nuer εννοιολόγηση του χρόνου είναι συνάρτηση αυτών που αποκαλεί *δομικό* και *οικολογικό* χρόνο (Evans-Pritchard 1940: 94). Ο *οικολογικός χρόνος* αφορά μια περιοδικότητα γεγονότων που καθορίζεται από την προσαρμογή των Nuer στο φυσικό τους περιβάλλον· πρόκειται στην ουσία για τον ετήσιο κύκλο των κτηνοτροφικών και γεωργικών εργασιών. Ο *δομικός χρόνος*

⁷ Η άποψη που εξέφρασε ο Evans-Pritchard το 1939, στο ‘Nuer Time Reckoning’, Africa 12: 189-216, ταύτιζε την αντίληψη του χρόνου με τα συστήματα μέτρησης του· αργότερα, έκρινε ότι του είχαν διαφύγει δομικά και ποιοτικά χαρακτηριστικά της Nuer αντίληψης του χρόνου, τα οποία μπορούσαν να ανιχνευτούν μέσα από την ερμηνεία της συμβολικής έκφρασης του χρόνου. Η ‘αποτύπωση’, δηλαδή, των κοινωνικών δομών στα χρονικά συστήματα των Nuer έπρεπε να αναζητηθεί σε συμβολικό και όχι ‘πραγματολογικό’ επίπεδο, διαπίστωση που στη μετέπειτα μονογραφία του, τον οδήγησε στη διάκριση ‘δομικού’ και ‘οικολογικού’ χρόνου.

περιγράφει μεγαλύτερα χρονικά διαστήματα και εκφράζει τις πραγματώσεις της κοινωνικής τους δομής, δηλαδή τους μετασχηματισμούς των θεσμοποιημένων σχέσεων μεταξύ των πολιτικών ομάδων. Και οι δύο έννοιες υπάγονται σε αυτήν του κοινωνικού χρόνου: ο *οικολογικός*, γιατί οργανώνεται από την παραγωγική δραστηριότητα και ταυτόχρονα τη ρυθμίζει· ο *δομικός* είναι ακόμη προφανέστερα κοινωνικός, γιατί αντανακλά τις γενεαλογικές γραμμές και τις σχέσεις κλαν και φυλετικών πολιτικών οργανώσεων. Και οι δύο έννοιες έχουν φυσικά ερείσματα: ο *οικολογικός χρόνος* παρακολουθεί τον ηλιακό κύκλο και τις εποχές, ενώ ο *δομικός χρόνος* αναφέρεται στο γενεαλογικό ιδίωμα, που δεν είναι παρά η συμβολική έκφραση της δημογραφικής αναπαραγωγής.

Στην περιγραφή του Evans-Pritchard, ο οικολογικός χρόνος ρυθμίζει τη ζωή της παραγωγικής ομάδας του καταυλισμού, ενώ ο δομικός οργανώνει τις σχέσεις των ηλικιακών ομάδων στο πολιτικό σύστημα· η οπτική αυτή που διατέμνει σε ‘μικρόκοσμο’ και ‘μακρόκοσμο’ την κοινωνία των Nuer, όπου στον μεν η ζωή είναι ‘φυσική’ ενώ στον δε ‘πολιτική’, εξυπηρετεί, βέβαια, την ανάλυσή του, παραμένει ωστόσο τυποποιημένη και τεχνητή. Κυρίως, όμως, ενδιαφέρει εδώ η υπόρρητη βεβαιότητα του βρετανού επιστήμονα πως οι ‘προ-βιομηχανικοί’ λαοί ταυτίζουν το χρόνο με τη θεσμισμένη σειρά των παραγωγικών και συλλογικών δραστηριοτήτων, οπότε μεταχειρίζονται το χρόνο ως κάτι συγκεκριμένο, ως ‘πράγμα’, σε αντίθεση με τη βιομηχανική Δύση που αντιλαμβάνεται το χρόνο ως έννοια και φιλοσοφεί για το πέρασμά του.

Καθώς, στο πλαίσιο της συγκεκριμένης αντίληψης, ο χρόνος των προ-βιομηχανικών λαών πραγματοποιείται, η μακρά διάρκεια στις μη εγγράμματες αυτές κοινωνίες από τις οποίες απουσιάζει η γραπτή ιστορία συνδέεται με την έννοια των γενεών, έννοια που υποτίθεται ότι στηρίζεται στη διάρκεια της ζωής και τις

βιολογικές της φάσεις. Ο Needham⁸ απορρίπτει ως απλοϊκό το ‘βιολογικό’ υπόβαθρο το οποίο αποδίδεται στη γενεά και την ηλικιακή τάξη· μια προσεκτικότερη, ωστόσο, ανάγνωση της περιγραφής του Evans-Pritchard (Alfred Gell 1992: 17-19) αποκαλύπτει πως οι ηλικιακές τάξεις των Nuer, μπορεί να δίνουν πολιτικό νόημα σε θανάτους και γεννήσεις, το υπόβαθρό τους, ωστόσο, δεν είναι ακριβώς τα βιολογικά γεγονότα της καθημερινής ζωής. Για τον Evans-Pritchard οι χωροχρονικές συνδηλώσεις της Nuer γενεαλογίας, η οποία θεσμοποιεί εδαφικές διαιρέσεις και δεσμούς ανάμεσα σε ομάδες, φαινομενικά αποδίδουν τα φυσικά γεγονότα, ενώ στην πραγματικότητα πρόκειται για ιδέες που σχηματοποιούν τα φυσικά γεγονότα. Αυτό που ονομάστηκε ‘τηλεσκόπηση της γενεαλογίας’, η σιωπηρή, δηλαδή, αναθεώρηση της ταυτότητας των προγόνων, έτσι ώστε η γραμμή καταγωγής από τον ιδρυτή-πατέρα έως την παρούσα γενιά να περιλαμβάνει μόνον 8-10 γενιές, οδήγησε τον Evans-Pritchard να αποδώσει στους Nuer τη σύλληψη ενός ακίνητου *δομικού χρόνου*.

Οι Nuer, άλλωστε, δεν είναι ο μοναδικός πολιτισμός στον οποίο η σχέση παρόντος και μυθικού παρελθόντος δεν επηρεάζεται από τη χρονική απόσταση: το νόημα του Πάσχα και της επαναλαμβανόμενης τελετουργικής δραματοποίησής του π.χ. για τους χριστιανούς δεν έχει καμμία σχέση με τη χρονική απόσταση, οι ‘μνημονικοί τόποι’ και τα αντικείμενα των Μουσείων της Δύσης καθιστούν το φετιχοποιημένο παρελθόν ‘ζωντανό’, όπως ‘ζωντανοί’ είναι οι ενσωματωμένοι στο περιβάλλον πρόγονοι του ‘dream-time’ στους Αβορίγινες (για το συγκεκριμένο παράδειγμα, π.β. ‘Η χωρητικότητα του χρόνου’). Η ιδέα, ωστόσο, της ακινησίας του χρόνου στις μη-εγγράμματες κοινωνίες που ανέδειξε ο Evans-Pritchard γενικεύτηκε

⁸ Needham, R. 1974. *Remarks and Inventions*. London: Tavistock. Και η Audrey Richards, σχολιάζοντας την περιγραφή της Nuer γενεαλογίας και της χρονικής οργάνωσης, είχε επισημάνει ότι η καθαρότητα των μοντέλων του Evans-Pritchard κερδιζόταν εις βάρος της εθνογραφικής αληθοφάνειας. Audrey Richards. 1941. ‘A problem of anthropological approach’. *Bantu Studies*, 15, 1: 45-52.

και συστηματοποιήθηκε από τον Levi-Strauss, παρότι σήμερα φαίνεται να εκφράζει περισσότερο το ίδιο το δομικό παράδειγμα παρά την ‘άγρια σκέψη’.

Η χωρητικότητα του χρόνου ή κοινωνίες διαφορετικών ταχυτήτων.

*The more time seems comprehensible,
the more it also seems pointless.*
Steven Weinberg, The first three minutes.

Η κατηγορία του *δομικού* ή *μυθικού* χρόνου που, σε αντίθεση με τον *οικολογικό*, παραμένει ακίνητος, διευρύνεται εννοιολογικά στα έργα του Levi-Strauss⁹ και γενικεύεται ως αρχή των επιμέρους ταξινομικών συστημάτων των κοινωνιών. Υπάρχουν κοινωνίες –κυρίως οι δυτικές- που μοιράζονται την έννοια της σωρευτικής ιστορίας, όπου ο χρόνος νοείται ως το συνεχώς διευρυνόμενο δοχείο εντός του οποίου καταχωρούνται τα γεγονότα ως ιστορικά, διαδικασία που είναι μη αναστρέψιμη: ο Levi-Strauss ονομάζει αυτές τις κοινωνίες «θερμές». Στην άλλη πλευρά του πινακίου τοθετούνται οι «ψυχρές» κοινωνίες, οι κατεξοχήν κοινωνίες του *μυθικού* χρόνου, στις οποίες τα θεμελιώδη γνωστικά σχήματα είναι στατικά και δεν προσλαμβάνουν την αλλαγή, παρά ως εξωτερικό εξαναγκασμό και όχι ως ίδια εξέλιξη. Ο Levi-Strauss εικονογραφεί τη μεταξύ τους αντίθεση χρησιμοποιώντας τη φυσική μεταφορά των ανοιχτών και κλειστών συστημάτων, αποδίδοντας στις θερμές την κίνηση της αντλίας, ενώ στις ψυχρές την κυκλική κίνηση των δεικτών του ρολογιού. Το ότι στη συγκεκριμένη περίπτωση καταφεύγει σε μεταφορές της φυσικής

⁹ Πριν από την *Άγρια Σκέψη*, η ιδέα εμφανίζεται επίσης στα (1949) *Les Structures elementaires de la parente* και (1958) *Anthropologie Structurale*, Paris. Επίσης, π.β. 1991 (1952). *Φυλή και Ιστορία*. Αθήνα: Γνώση

μοιάζει να απηχεί εξ αντανakλάσεως τη σκέψη του, πως «προτιμούμε να αποβάλουμε από τον πολιτισμό και να αποδώσουμε στη φύση ό,τι δεν συμφωνεί με τους κανόνες της δικής μας ζωής» (Levi-Strauss 1991: 18). Ακόμη και όταν σπεύδει να διευκρινήσει πως η συγκεκριμένη διάκριση δεν σημαίνει αυτομάτως και ιεράρχηση των κοινωνιών, καταφεύγει στη θεωρία της σχετικότητας: «το εύρος και η ταχύτητα της μετατόπισης των σωμάτων [π.β. της ιστορίας] είναι συνάρτηση της θέσης του παρατηρητή» (Levi-Strauss 1991: 39).

Οι μεταγενέστεροι θεωρητικοί θεώρησαν την «ολύμπια αταραξία» του Levi-Strauss -ο οποίος περιόρισε σε έμμεσες μόνο τις αναφορές περί χρόνου στο έργο του που καθορίστηκε από τη διάκριση συγχρονίας/ διαχρονίας- σχετική με την ανάγκη του να διαφοροποιηθεί έντονα από τον Sartre και την κεντρική θέση της ιστορίας και του 'εσωτερικού χρόνου της συνείδησης' στον υπαρξισμό (Bourdieu 2006: 10, Gell: 24). Σύμφωνα με την παραπάνω κριτική, ενώ η αναγνώριση της προσωπικής 'εμπλοκής' στην ιστορία ήταν για τους υπαρξιστές ζητούμενο, ο Levi-Strauss αποδίδει στο δυτικό, κυρίως, υποκείμενο την προνομία της εποπτείας, από όπου αποκαλύπτει και διατυπώνει τη λογική παρατηρητών και παρατηρούμενων.

Πράγματι, ο Levi-Strauss δεν εκφράζει σε κανένα σημείο του έργου του μια συνεκτική θεωρητική άποψη περί χρόνου ούτε τον απασχολούν αυτές καθαυτές οι ιθαγενείς χρονικές εννοιολογήσεις· κυρίως ενδιαφέρεται για το πως οι κοινωνίες 'ακυρώνουν' το χρόνο και ενσωματώνουν τις αλλαγές που προκύπτουν με το πέρασμά του (Levi-Strauss 1977: 336). Αυτό που κατά τον Levi-Strauss 'ακυρώνει' το χρόνο –και σε αυτό το σημείο ακολουθεί πιστά τον Durkheim και τον Evans-Pritchard- είναι η θεσμισμένη περιοδικότητα της κοινωνικής ζωής, η οποία στις «ψυχρές» κοινωνίες ισοδυναμεί με απόλυτη κυκλικότητα.

Στο σημείο αυτό της συλλογιστικής του, ο Levi-Strauss δεν θεωρεί απαραίτητο να διευκρινήσει κατά ποία έννοια αυτό που περιγράφουν τα συγχρονικά του μοντέλα –της ανταλλαγής των γυναικών και της στοιχειώδους δομής της συγγένειας, λόγου χάρη- είναι χρονικά ακίνητο ή κυκλικό. Η κριτική που του ασκήθηκε, επεσήμανε στο σημείο αυτό ένα λογικό άλμα (Barnes 1971: 535 κε) : η ιδέα της περιοδικής επανάληψης υπονοεί αναπόφευκτα την ιδέα μιας γραμμικής χρονικής έκτασης εντός της οποίας εγγράφονται σωρευτικά τα επαναλαμβανόμενα γεγονότα (Gell 1992: 24-26). Αυτό, δηλαδή, το οποίο στην αναλυτική σύμβαση του Levi-Strauss αποκαλείται *συγχρονία*, είναι στην πραγματικότητα διαχρονική συσσώρευση δομικά όμοιων αλλά χρονολογικά διαστρωματωμένων γεγονότων – ανταλλαγών-. Τα γεγονότα εντούτοις, των οποίων η εσωτερική λογική περιγράφεται στα μοντέλα του ως α-χρονική, και αμετάστρεπτα είναι και διαφοροποιημένα στις δομικές ‘επαναλήψεις’ τους. Τα παραπάνω δεν σημαίνουν άγνοια ή εθελοτυφλία του Levi-Strauss απέναντι στο προφανές, -εξάλλου, ο ίδιος σπεύδει πολλές φορές να το διασαφηνίσει, (π.β. 1977: 336)- αλλά στοχεύουν στον ίδιο τον πυρήνα της σκέψης του: η *συγχρονία* δεν είναι ένας διαφορετικού τύπου χρόνος από τη *διαχρονία*. - Παρόλα αυτά, ο ίδιος φαίνεται να θεωρεί πως *συγχρονία* και μη εγγράμματα κοινωνίες συνδέονται με εκλεκτικές συγγένειες.- Η πραγματική διαφορά μεταξύ συγχρονίας και διαχρονίας για τον Levi-Strauss έγκειται στη σχέση μεταξύ λογικής δομής και γεγονότων· αν η αντιθετική σχέση παράγει νόημα (π.β. τη φωνητική του Saussure και του Jacobson) παράγει επίσης και ιεραρχία: τα φαινόμενα είναι α-νόητα χωρίς τη μορφοποιό δράση της λογικής, εφόσον τα φαινόμενα είναι επιμέρους, ενώ η λογική καθολική.

Χωρίς να το δηλώνει ρητά, είναι σαφές ότι ο Levi-Strauss θεωρεί το χρόνο κατηγορία και, πιστός στον αριστοτελικό ορισμό των κατηγοριών κατά τον οποίο μία

κατηγορία δεν μπορεί να οριστεί από καμμία άλλη, καταφεύγει σε ένα εκ πρώτης όψεως α-χρονικό σχήμα για να μιλήσει για το χρόνο. Με αυτόν τον τρόπο, ξαναβρίσκει, ως άλλος Proust, τον χρόνο που οι προβληματικές λειτουργιστικές και εξελικτικιστικές θεωρήσεις των «λαών χωρίς ιστορία» άφησαν να χαθεί. Θεωρεί ιδίον της «άγριας σκέψης» -και όχι της δικής του- το ότι η μορφή και το περιεχόμενο είναι απολύτως διακριτά: αυτό που περιγράφει τις «ψυχρές» κοινωνίες, δεν είναι η «άρνηση του ιστορικού γίνεσθαι, αλλά η αποδοχή του ως μορφής χωρίς περιεχόμενο» (1977:337). Η ακινησία, δηλαδή, του δομικού ή μυθικού χρόνου εκφράζει απλώς την αδιαπερατότητα του συστήματος από τις αλλαγές, ή με τα λόγια του Levi-Strauss, η διαχρονία μόνο «δαμασμένη» μπορεί να προσληφθεί και να ενεργοποιηθεί κατά τη συγχρονία. Ο Levi-Strauss ισχυρίζεται ότι η «ακινησία» του χρόνου είναι το εύρημα που αποκρυπτογραφεί τα χνάρια της «άγριας σκέψης». Φαίνεται ότι ο συγγραφέας «ξαναβρίσκει» το χρόνο όχι μόνο χάριν των προηγούμενων θεωρητικών, αλλά και χάριν των ιθαγενών: το μοντέλο του ερμηνεύει τις λογικές αντιφάσεις των τελετών των Αβορίγινων, αντιφάσεις που είναι αόρατες για τους Αβορίγινες, αφού τις έχει προηγουμένως θεραπεύσει ο τοτεμισμός όπως εκδηλώνεται στις συγκεκριμένες τελετές (Levi-Strauss, 1977, κεφ. «Ο χρόνος που ξαναβρέθηκε» 319-346).

Αυτό που προβληματίζει ως ‘αντιφατικό’ τον Levi-Strauss, είτε συζητά τα είδη των τελετών των Αβορίγινων είτε τα churinga, τα ‘ομοιώματα’ των προγόνων, είτε τον dream-time είτε τα τοτεμικά ονόματα των Bororo, είναι η αλληλοπεριχώρηση παρόντος και παρελθόντος και η πλήρης αδιαφορία που φαίνεται να δείχνουν οι ιθαγενείς για τη λογική τάξη και την προτεραιότητα. Οι καθημερινές δραστηριότητες, λόγου χάρη, των Αβορίγινων, δεν αναπαριστούν/ επαναλαμβάνουν απλώς τις πρωτότυπες δραστηριότητες των δημιουργών προγόνων του μακρινού

παρελθόντος, αλλά εκλαμβάνονται ως σύγχρονες τους: ο dream-time είναι εξίσου ‘τότε’ και ‘τώρα’. Ο χρόνος των προγόνων και ο χρόνος των ζώντων είναι ταυτόχρονα διακριτοί και ίδιοι, μια εξίσωση που δημιουργεί η τελετουργία, λειτουργώντας ως μηχανή αποδόμησης των αλλαγών που επιφέρει ο χρόνος. Ο Levi-Strauss έρχεται σε αυτό το σημείο πολύ κοντά στον Durkheim και στις ομοιοστατικές τάσεις που δρουν προς διαφύλαξη της κοινωνικής αλληλεγγύης· θέλοντας μάλιστα να εξορκίσει το εξωτικό του πράγματος που θα εμπόδιζε να αντιληφθούμε την καθολικότητα αυτών των τάσεων, βρίσκει αναλογίες μεταξύ των *churinga* και των αντικειμένων που φυλά ζηλότυπα η Δύση στα μουσεία της. Η σύγκριση είναι πράγματι χρήσιμη, αρκεί να αντιληφθούμε ότι η δυτική αυταπάτη που φетиχοποιεί το παρελθόν δεν είναι ίδια με αυτήν που αποδίδει μια σχετική αξία στα πέτρινα και ξύλινα αντικείμενα που γίνονται *churinga*: οι Αβορίγινες εδώ φαίνονται διαυγέστεροι, καθώς δεν κάνουν το δυτικό λάθος να χρονολογούν τα αντικείμενα. Αντικαθιστώντας με ένα καινούριο *churinga* το προηγούμενο που καταστράφηκε και αναγνωρίζοντάς του την ίδια αρχέγονη αξία που το καθιστά ομήλικο με τους προγόνους και την αρχή του σύμπαντος, δείχνουν να γνωρίζουν ότι οι χρονολογήσεις δεν προσιδιάζουν στα αντικείμενα, αλλά στα γεγονότα.

Πέρα από τις κριτικές στα επιμέρους επιχειρήματα, η στάση του Levi-Strauss απέναντι στο χρόνο, επέσυρε την εμφατική αμφισβήτηση εν συνόλω του δομισμού ως αν-ιστορικού, εθνοκεντρικού και προβληματικού παραδείγματος¹⁰. Αυτό δε σημαίνει βεβαίως ότι η προσέγγιση Levi-Strauss υπήρξε άγονη· αντιθέτως, άσκησε τεράστια επιρροή και συζητήθηκε κριτικά, οδηγώντας σε έρευνες και μελέτες που διεύρυναν σημαντικά τον ανθρωπολογικό διάλογο για το χρόνο.

¹⁰ Ενδεικτικά, Sahlin, M. 1985. *Islands of History*. Chicago: C.U.P., Bourdieu 1977, Fabian 1983 & 1991, Bloch 1989 και τα άρθρα των Spivak και Lacapra στο Bender 1991.

Η κατεύθυνση του χρόνου: ο κύκλος, η γραμμή και άλλα σχήματα

Η ‘στατικότητα’ του μυθικού χρόνου την οποία απέδωσε στις ‘ψυχρές κοινωνίες’ ο Levi-Strauss, καθώς και οι προηγούμενες θεωρήσεις των Humbert και Durkheim, οδήγησαν πολλούς εθνογράφους στις παλαιές φιλοσοφικές μεταφορές του ευθύγραμμου και κυκλικού χρόνου προκειμένου να αναπαραστήσουν γνωστικά χαρακτηριστικά των βιομηχανικών και μη-βιομηχανικών κοινωνιών αντίστοιχα. Καθώς οι εθνογράφοι πλούτιζαν τα δεδομένα τους, ένας νέος διάλογος για την ‘κατεύθυνση’ του χρόνου -και το αν στις διάφορες κοινωνίες γινόταν αντιληπτός ως κάτι κινούμενο ή στάσιμο εντός του χώρου- άνοιξε, και συμπυκνώθηκε σε μία τυπολογία χαρακτηριστικών σύμφωνα με την οποία η κίνηση του χρόνου και η σύνδεσή του στην αντίληψη με το χώρο προσιδιάζαν στην επιστημονική λογική των βιομηχανικών κοινωνιών, ενώ η ακινησία του μυθικού χρόνου διατηρούνταν στους θύλακες των παραδοσιακών κοινωνιών.

Στον ελληνικό χώρο, η Κυριακίδου-Νέστορος ήταν η πρώτη που ασχολήθηκε με το ζήτημα, επιχειρώντας να συσχετίσει το επίπεδο της παραγωγής και το επίπεδο της κοσμοθεωρίας της παραδοσιακής κοινωνίας, μέσα από την εξέταση της εμπειρίας/ βίωσης του χρόνου και της συμβολικής του αναπαράστασης. Η συγγραφέας παρατηρεί ότι οι εποχές και οι γεωργικές εργασίες επαναλαμβάνονται περιοδικά κατά την ίδια τακτή σειρά και οι τελετουργίες όντως παρακολουθούν/ θεσμοποιούν αυτήν την επανάληψη (Κυριακίδου-Νέστορος 1982: 5-26). Συνεπάγονται όμως τα παραπάνω ότι οι άνθρωποι στις παραδοσιακές κοινωνίες

προσλαμβάνουν τον χρόνο κυκλικά και επιτελούν τις τελετουργίες σε ένα ‘κενό χρόνο’ κατά τον οποίο «ξανακουρδίζεται το κοινωνικό τους ρολόι», όπως ισχυρίζεται η συγγραφέας; Αυτό που η συλλογιστική αυτή λαμβάνει ως δεδομένο είναι ότι υπάρχει ένας αστρονομικός/ αντικειμενικός χρόνος, ευθύγραμμος και συνεχής, στον οποίο βασίζεται η γνωστική συγκρότηση των μελετητών που κατασκευάζουν τα αφηγήματα περί παραδοσιακών κοινωνιών, όπου ανιχνεύονται συνέχειες και ασυνέχειες, καθώς και ίχνη του παρελθόντος στο παρόν. Το αντικείμενο της ανάλυσής τους από την άλλη, οι άνθρωποι των παραδοσιακών κοινωνιών και το συμβολικό τους σύστημα προσλαμβάνουν το χρόνο ως κυκλικό· καθώς μάλιστα οι συμβολικές συμπεριφορές ανήκουν στο πεδίο της μακράς διάρκειας, η αίσθηση της αέναης ανακύκλησης του χρόνου καταφέρνει να επιζεί ακόμη στο λαϊκό πολιτισμό πρόσφατα βιομηχανοποιημένων πληθυσμών¹¹.

Ίσως ωστόσο, να μην είναι η διατήρηση της κυκλικής αντίληψης του χρόνου στο λαϊκό πολιτισμό που επιζητεί εξέταση, αλλά μάλλον η ανάδυση και ανάπτυξη των διπολικών όρων *κυκλικός/ γραμμικός χρόνος*. Οι μεταφορές του *κύκλου* και της *γραμμής* προέρχονται από την αρχαία ελληνική σκέψη: στον Τίμαιο του Πλάτωνα, (ΙΑ’, 37 c-d) ο χρόνος μετρούμενος με την κυκλική τροχιά των ουρανίων σφαιρών, ορίζεται ως ομοίωμα της αιωνιότητας σε κίνηση. Συνεπώς, ο χρόνος δεν έχει διεύθυνση, επιστρέφει ακατάπαυστα στον εαυτό του. Ο θεμελιώδης χαρακτήρας της ελληνικής εμπειρίας του χρόνου, που υιοθετήθηκε και από τον χριστιανισμό, και καθορίζει εδώ και δυο χιλιάδες χρόνια τη δυτική παράσταση για το χρόνο, διατυπώθηκε από τον Αριστοτέλη: «χρόνος είναι ο αριθμός της κίνησης κατά το πριν και το μετά» (Αριστοτέλης, Φυσικής Ακροάσεως, Δ’ 220^α). Η ουσία, δηλαδή, του

¹¹ Η ανάλυση της Laurie Kain Hart (1992) επεκτείνει την άποψη της Κυριακίδου· η Hart εξετάζει το τελετουργικό ημερολόγιο της αγροτικής Ελλάδας και ανιχνεύει τη μακρά συνέχεια κοινωνικών και θρησκευτικών/ τελετουργικών αντιλήψεων και πρακτικών. Το ίδιο θεωρητικό πλαίσιο παρουσιάζει και η Καυταντζόγλου Ιωάννα. 1995. *Ο κύκλος και η γραμμή*. Όψεις του κοινωνικού χρόνου. Αθήνα: Εξάντας.

χρόνου είναι η *στιγμή*: η στιγμή είναι το -γεωμετρικό, θυμίζω- σημείο που συνέχει και συνάμα διαιρεί παρελθόν και μέλλον. Έτσι προκύπτει ο παράδοξος και άπιαστος χαρακτήρας του χρόνου: η στιγμή είναι πάντα «άλλη», εφόσον διαιρεί το χρόνο στο διηνεκές, είναι το παρόν που δεν προλαβαίνουμε να ορίσουμε και είναι ήδη παρελθόν, αφού ο χρόνος θα είναι πάντοτε σε θέση να αρχίζει και να τελειώνει, να μένει πάντα «άλλος» (Agamben, 18). Οι αναπαραστάσεις, συνεπώς, του χρόνου ως κύκλου ή ως γραμμής είναι γεωμετρικές μεταφορές που έχουν συγκροτηθεί ιστορικά ως αντιθετικό δίπολο σε συγκεκριμένα πολιτισμικά πλαίσια και δεν μπορούν να έχουν γενική ισχύ.

Πράγματι, όπως έδειξαν τα εθνογραφικά δεδομένα, οι συγκεκριμένες χρονικές αναπαραστάσεις, δεν είναι καθολικές: ο χρόνος ούτε αποτελούσε παντού και πάντα υποκατηγορία του αριθμού (Crump 1990: κεφ. 1 και 7), ούτε συγκροτείται παντού και πάντα μία αφηρημένη έννοια του χρόνου που να συμπυκνώνει τις υποκατηγορίες που συγκεντρώνει η δική μας λέξη *χρόνος*. Όταν ο Whorf, αντιπαραβάλλοντας τις διάφορες φράσεις με τη σημασία «είμαι μεταγενέστερος» των ινδοευρωπαϊκών γλωσσών με τη Hopi έκφραση, αποφαίνεται πως η γλώσσα των Hopi δεν έχει χρονικούς δείκτες, στηρίζει το συμπέρασμά του στο ότι στην τελευταία λείπει η ποσοτική και χωρική αίσθηση του 'μετά', του 'κατόπιν'. το ότι ο ίδιος παρατηρεί στους Hopi μια «ψυχολογική αίσθηση της διάρκειας» δεν αρκεί για να αναιρέσει το συμπέρασμά του (Whorf 1956: 216)¹². Στις γλώσσες των Kachin και των Tiv (π.β. Leach 1961:124 και Bohannan 1967, αντίστοιχα), δεν υπάρχει μία λέξη που θα μπορούσε να μεταφράσει τη δική μας λέξη *χρόνος*. Υπάρχουν πολλές που αντιστοιχούν στις δικές μας *ηλικία*, *εποχή*, *φορά*, *ώρα*, *διάρκεια* και πολλές άλλες που

¹² Για την αναίρεση των επιχειρημάτων του, π.β. Hall 1984: 36-37 και Malotki, E. 1983. *Hopi time: a linguistic analysis of the temporal concepts in the Hopi language*. Amsterdam: Mouton.

στη δική μας γλώσσα δεν θα μπορούσαν να αποδοθούν χωρίς τα ιδιαίτερα συμφραζόμενά τους. Εάν, λοιπόν, οι παραστάσεις του χρόνου ως κύκλου και ως γραμμής είναι (δυτικές, έστω) μεταφορές, που μάλιστα δεν λειτουργούν παρά μόνο συσχετιζόμενες ως διαμετρικά αντίθετες, αυτό που πρέπει να διερευνηθεί είναι ποια χαρακτηριστικά νοηματοδοτούνται με αυτήν την ταξινομική οργάνωση.

Ο Leach, ομολογώντας την οφειλή του στον Levi-Strauss, συνεισέφερε στην σχετική συζήτηση την πρόταση ότι, στην πραγματικότητα, αυτή η τόσο αβέβαιη αφαιρετική κατασκευή, που αποκαλούμε χρόνο, αποδίδει μια απολύτως βέβαια εμπειρία: αυτή του θανάτου. Στα δύο μικρά δοκίμιά του που αφορούν τη συμβολική αναπαράσταση του χρόνου (1961 [1953]), ο Leach υποστηρίζει πως ό τι αποκαλούμε χρόνο συμπυκνώνει δύο αντιφατικές νοηματοδοτήσεις που προέρχονται από την εμπειρία και από τις οποίες με τη σειρά τους προέρχονται όλες οι επιμέρους χρονικές έννοιες (όπως της διάρκειας, της συνέχειας, της διακοπής...): την επανάληψη και το ανεπανάληπτο. Οι άνθρωποι γεννιούνται, ωριμάζουν και πεθαίνουν μέσα σε έναν κόσμο που συνεχίζεται· οι άνθρωποι, όπως όλα τα έμβια όντα ακολουθούν μια γραμμική και μη αναστρέψιμη πορεία, διανύουν μια *απόσταση* που μετράται, ενώ οι εποχές ανακυκλώνονται σε αμέτρητους κύκλους της αέναης *φύσης*. Η έννοια του χρόνου εκφράζει την οδυνηρή και ταπεινωτική σύγκρουση ανάμεσα στην χρονικά πολύ περιορισμένη παρουσία του κάθε ανθρώπου στον κόσμο και την αδιατάρακτη αντοχή του ίδιου του κόσμου, πράγμα που είναι αναπόσπαστο κομμάτι της ανθρώπινης εμπειρίας. Αυτό, ωστόσο, που βιώνουν οι άνθρωποι, επιμένει ο συγγραφέας, είναι ασυνεχή γεγονότα, «μια επανάληψη συνεχόμενων ανατροπών» (Leach, 1961: 125). Υπάρχουν κοινωνίες που οργανώνουν την ασυνέχεια σε συνέχεια (οι ‘θερμές’) κατασκευάζοντας διαχρονικά αφηγήματα, αλλά υπάρχουν και κοινωνίες που διαχειρίζονται διαφορετικά τη συμβολική κατασκευή του χρόνου. Ο Leach

ανατρέχει σε εθνογραφικά δεδομένα, σύμφωνα με τα οποία ο χρόνος στο φαντασιακό των ‘πρωτόγονων’ και παραδοσιακών κοινωνιών αναπαρίσταται άλλοτε ως εμετός, ως ταλάντωση, ως σαΐτα αργαλειού, και άλλοτε ως αλληπάλληλες ανταλλαγές γυναικών ή αγαθών. Στις κοινωνίες αυτές, ο χρόνος δεν οργανώνεται ως (γραμμική ή κυκλική) διαδοχή εποχικών διαρκειών, αλλά ως ακολουθία ταλαντώσεων μεταξύ διαμετρικών αντιθέσεων: νύχτα-μέρα, χειμώνας- καλοκαίρι, νιάτα-γηρατειά, ζωή-θάνατος. Στις κοινωνίες που η χρονικότητα συγκροτείται με τον παραπάνω τρόπο, συνεχίζει ο Leach, το παρελθόν δεν έχει βάθος, δεν διαβαθμίζεται, καθώς κάθε χρονικά απομακρυσμένη πραγματικότητα είναι εξίσου παρελθόν, είναι το αντίθετο του τώρα.

Η εικόνα της ασύμμετρης ταλάντωσης μεταξύ αντιθέτων, ωστόσο, προϋποθέτει την ύπαρξη ενός τρίτου πράγματος, αυτού που ταλαντώνεται, δηλαδή του υποκειμένου που κινείται και αντιλαμβάνεται την κίνηση (Gell 1992: 35). Η παραπάνω εικόνα είναι ο εμπειρικός πυρήνας της βίωσης του χρόνου· στη σύγχρονη κοινωνία ‘της πληροφορίας’, ο βιογραφικός/ ατομικός χρόνος είναι α-συμμετρικός, υπάρχουν ηλικιακές διάρκειες, γεγονότα και ‘στιγμές’ που δεν τις βιώνουμε ποσοτικά. Το ότι όλα αυτά που ζούμε κατορθώνουμε να τα συνέχουμε σε μια αίσθηση του ‘εαυτού’, το ότι αλλάζουμε μέσω των άλλων και ωστόσο έχουμε μια ταυτότητα, το ότι ‘ξεχωρίζουμε’ για να ‘μοιάζουμε’ μέσω διαβατήριων τελετών, αυτό είναι κάτι που μας αφορά όλους. Ιδιαίτερα κρίσιμη για τη μελέτη του χρόνου υπήρξε η παρατήρηση ότι οι άνθρωποι προτιμούν «συνεκδοχικούς, ποιητικούς τρόπους για να αναπαριστούν το χρόνο», ακόμη και όταν τον έχουν ‘αντικειμενοποιήσει’ (Pockok, 1967), πράγμα που μας οδηγεί στις θεωρήσεις της επόμενης δεκαετίας, θεωρήσεις που δεν εξέτασαν το χρόνο από γνωστική σκοπιά, αλλά περιστράφηκαν γύρω από τη βίωση και τη νοηματοδότηση του χρόνου στην καθημερινή ζωή.

Ο βιωμένος χρόνος: η χρονική οργάνωση της πράξης.

Από τον Humbert έως τον Levi-Strauss, οι περί χρόνου θεωρήσεις, που ανάγονται στη ντυρκεμιανή θεωρία, υπήρξαν κατά κύριο λόγο γνωστικές. Η έντονη αντίδραση κατά του δομισμού, που ξεκίνησε στις αρχές της δεκαετίας του '70, κατέληξε στα τέλη της δεκαετίας στη μετατόπιση του ενδιαφέροντος από τη μελέτη των δομών στη μελέτη της *πράξης*. Αρχικά, δεν επρόκειτο τόσο για αντικατάσταση του δομικού παραδείγματος από ένα άλλο, όσο για μια σειρά κριτικών που επεσήμαναν τις αδυναμίες της δομικής ανάλυσης και έδωσαν έμφαση στο δρον υποκείμενο και τη σχέση του με τις κοινωνικές και πολιτισμικές δομές. Σε αυτό το νέο πλαίσιο, η ετερογένεια των περί χρόνου αντιλήψεων και οι παρατηρούμενες σχετικές πρακτικές δεν οδηγούσαν τους αναλυτές σε ταξινομητικά συστήματα και 'γνωστικούς χάρτες', αλλά θεωρήθηκε ότι μπορούν να φωτίσουν τους τρόπους που συγκεκριμένα υποκείμενα επιτελούσαν και βίωναν τον πολιτισμό, μπορούσαν δηλαδή να φωτίσουν αυτό που ονομάστηκε *ήθος*. Ο χρόνος βρέθηκε ξανά στο επίκεντρο του θεωρητικού¹³ και εθνογραφικού ενδιαφέροντος, αλλά αυτή τη φορά όχι ως *κατηγορία*: μια νέα δέσμη ερωτημάτων που στόχευε στον κόσμο της καθημερινότητας όπως τον προσλαμβάνουν τα υποκείμενα, διερευνούσε τις πρακτικές, υφολογικές και συναισθηματικές διαστάσεις του *πολιτισμικού* πια *χρόνου*.

¹³ Μία σημαντικότερη παράμετρος των νέων θεωρήσεων που εδώ, χάριν της οικονομίας της συγκεκριμένης εργασίας, απλώς την υπαινίσσομαι, είναι η έμφαση στην ιστορία και την ιστορικότητα, καθώς και οι πολιτικές τους διαστάσεις. Για το ζήτημα, π.β. μεταξύ άλλων Fabian (1983) και Latour (1993).

Στο άρθρο του «Πρόσωπο, χρόνος και συμπεριφορά στο Μπαλί» (1973), ο Clifford Geertz αναλύει –κυρίως– τις κατηγοριοποιήσεις του προσώπου συσχετίζοντάς τες με το ημερολογιακό σύστημα των Μπαλινέζων. Ο παραπάνω συσχετισμός, μάλιστα, σύμφωνα με τον συγγραφέα, θα μπορούσε να αποτελέσει το κλειδί για την κατανόηση «όχι μόνο της μπαλινέζικης κοινωνίας, αλλά και της ανθρώπινης κοινωνίας γενικότερα» (Geertz 2003 [1973]: 352). Ο Geertz εκκινά από την κατά Schutz χρονική διάσπαση της έννοιας «συνάνθρωποι» σε προγενέστρους, συγκαίρινους, συγκοινωνούς και διαδόχους και ανιχνεύει τον τρόπο με τον οποίο αποδίδονται οι παραπάνω κατηγορίες στο μπαλινέζικο πολιτισμικό ιδίωμα: «όχι με όρους βιολογικής γήρανσης, αλλά κοινωνικής αναγέννησης». Το πρόσωπο, δηλαδή, καθώς και η κοινωνική θέση ορίζονται όχι σε σχέση με το ποιοι ήταν οι πρόγονοι του ατόμου, αλλά σε σχέση με το ποιων πρόγονος είναι. Οι μπαλινέζοι, σύμφωνα με τον Geertz αντιλαμβάνονται προγενέστερους, συγχρόνους και μεταγενέστερους αδιακρίτως ως ‘παρόντες’, καθώς αντιλαμβάνονται τους συνανθρώπους τους κυρίως ως φορείς συγγένειας, ως κατόχους κοινωνικών τίτλων, ως κοινωνικούς ‘τύπους’, παρά ως άτομα που μοιράζονται (ή δεν μοιράζονται) διακριτές –χρονικά– βιογραφικές εμπειρίες. Η δομική ανάλυση των μπαλινέζικων κατηγοριών του προσώπου, σύμφωνα με τον Geertz, αποκαλύπτει ότι η «ανωνυμοποίηση» των προσώπων, η ακινητοποίηση του χρόνου και ο εκτελετουργισμός της κοινωνικής συναναστροφής στη μπαλινέζικη κοινωνία είναι στοιχεία αλληλένδετα.

Η διαπίστωσή του ότι το «κυρίαρχο μοτίβο είναι η ακινητοποίηση του χρόνου μέσω της επανάληψης της μορφής» (Geertz 2003: 363) και η έμφαση στην πολιτισμική άμβλυνση της θνητότητας, παραπέμπουν ευθέως στις απόψεις των Levi-Strauss και Leach, που αναφέρθηκαν προηγουμένως. Όμως ο Geertz προτείνει να σκεφτούμε τις παραπάνω θεωρήσεις σε μια νέα προοπτική. Το ότι η μπαλινέζικη

ταξινομία αποδίδει εμφατικά τις «πραγματικές σχέσεις ανάμεσα στις συνυπάρχουσες γενιές και όχι τη θέση των διαδοχικών γενιών σε μια ανεπανάληπτη ιστορική διαδικασία» (Geertz 2003: 364), την καθιστά ιδανικό αντικείμενο της δομικής ανάλυσης· αυτή η έμφαση, ωστόσο, αυτή η διαφορά *ύφους*, είναι ταυτόχρονα και η πηγή της αίσθησης του ανοίκειου που αποκομίζει ο δυτικός παρατηρητής, ο οποίος προσλαμβάνει τις μπαλινέζικες χρονικές αντιλήψεις ως «απο-χρονικοποιημένες», καθώς στα μπαλινέζικα πολιτισμικά πρότυπα δεν τονίζεται η παρέλευση του χρόνου αλλά η προσπάθεια να συγκαλυφθούν οι συνέπειές της, δηλαδή η ατομικότητα και η φθαρτότητα.

Το συμπέρασμα του Geertz είναι ότι ο μπαλινέζικος πολιτισμός απο-χρονικοποιεί την εμπειρία, δημιουργώντας την ψευδαίσθηση ενός ‘αέναου παρόντος’, συμπέρασμα που δέχθηκε έντονη κριτική. Ο Maurice Bloch παρατηρεί πως η συχνή υπενθύμιση του Geertz ότι παρατηρητής και ‘παρατηρούμενοι’ ενοικούν σε διαφορετικά πολιτισμικά σύμπαντα, δεν σημαίνει ότι ο πρώτος μπορεί να κατασκευάζει *εξωτικές* χρονικότητες –και άρα, διαφορετικές γνωστικές ικανότητες– για χάρη των τελευταίων (Bloch 1977: 278-92). Σύμφωνα με τον Bloch, ο ‘ακίνητος’ χρόνος παράγεται σε τελετουργικά πλαίσια και εκφράζει την μπαλινέζικη *ιδεολογία*: οι μπαλινέζοι, ωστόσο, μοιράζονται με όλους τους ανθρώπους την γνώση της αμετάστρεπτης παρέλευσης του χρόνου, γνώση που απορρέει από το επίπεδο της *πράξης* στην καθημερινή ζωή (Bloch 1989: 7-8).

Πράγματι, η *πράξη* έγινε κυρίαρχος θεωρητικός προσανατολισμός αυτή τη δεκαετία και η *υφολογική* προσέγγιση του Geertz στάθηκε πιο γόνιμη από τη γνωστική θεώρηση του Bloch, κυρίως επειδή η πρώτη παρακολουθούσε τη στροφή του εθνογραφικού ενδιαφέροντος σε πολιτισμικές επιτελέσεις και στοιχεία της καθημερινότητας αδιερεύνητα ως τότε. Προς την κατεύθυνση που χάραξε ο Geertz,

κινείται δύο δεκαετίες μετά και ο Rosaldo (1993), έστω και αν οι ερμηνείες του αναφέρονται σε ένα άλλο θεωρητικό πλαίσιο. Εκκινώντας από το ερώτημα «γιατί οι τελετουργίες δεν αρχίζουν ποτέ στην ώρα τους;», ο Rosaldo εξετάζει την καθιερωμένη ανταλλαγή επισκέψεων ανάμεσα στους Illongot και την απροσδιοριστία των χρονικών πλαισίων αυτών των ανταλλαγών και γενικά των πολιτισμικών επιτελέσεων. Αυτό που ο Rosaldo διαπιστώνει, διαφωνώντας με τον Bloch, είναι πως ο ωρολογιακός ή *εργαλειακός* χρόνος δεν είναι το κυρίαρχο *ύφος* της καθημερινής ζωής. Αντιθέτως, η χαλαρότητα στον ορισμό χρονικών πλαισίων και η μη δεσμευτική τους τήρηση παράγει αυτό που ο συγγραφέας αποκαλεί «κοινωνική χάρη», επιτρέποντας στο υποκείμενο να «ανταποκρίνεται στις ιδιοτροπίες, τις επιθυμίες και τις συγκυρίες, είτε αυτές προέρχονται από τη δική του καρδιά είτε από την καρδιά των συντρόφων του στη δράση» (Rosaldo, 1993: 257, μτφ. όπως παρατίθεται από τον Πανόπουλο, 2003: 210).

Ενώ ο Rosaldo τονίζει το ρόλο της «καρδιάς», της συναισθηματικής και βιωματικής διάστασης των κοινωνικών σχέσεων, ο Bourdieu εξετάζοντας τους ρυθμούς και τους χρονισμούς των ανταλλαγών, έδωσε αρχικά¹⁴ μεγαλύτερη αναλυτική βαρύτητα στις στρατηγικές που καταστρώνονται και αναπροσαρμόζονται από τα υποκείμενα και τις κοινωνικές ομάδες προκειμένου να διασφαλιστούν τα μεγαλύτερα δυνατά οφέλη¹⁵. Στη θεώρηση του Bourdieu, οι έννοιες δομή και δράση δεν θεωρούνται αντίθετες· αντιθέτως, σε κάθε *πεδίο* δράσης υπάρχουν *κανόνες* και *λογικές* τις οποίες τα δρώντα υποκείμενα μπορούν να μετασχηματίζουν ή να

¹⁴ Bourdieu 1964 κυρίως και 1977· στα μετέπειτα έργα του, επεξεργάστηκε περαιτέρω τη σημασία του χρονισμού για την ανάλυση των πρακτικών, τονίζοντας περισσότερο τις υπολογικές και συναισθηματικές διαστάσεις των δράσεων των υποκειμένων.

¹⁵ Η διαφορά των θεωρήσεων Rosaldo και Bourdieu έχει μακρά προϊστορία: η διαφορά στην έμφαση αντικατοπτρίζει τη διαφορά ανάμεσα στις λεγόμενες θεωρίες «των εντάσεων ή των παθών» και στις θεωρίες του «συμφέροντος», που εξετάζουν τα κίνητρα της πράξης. Π.β. Hirschman Albert. 1997. *The Passions and the Interests*. Princeton· για τη δράση ως «σημασία» και τη δράση ως «σκοπό» π.β. Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self*. The making of modern identity. Cambridge: HUP και Bourdieu 1977.

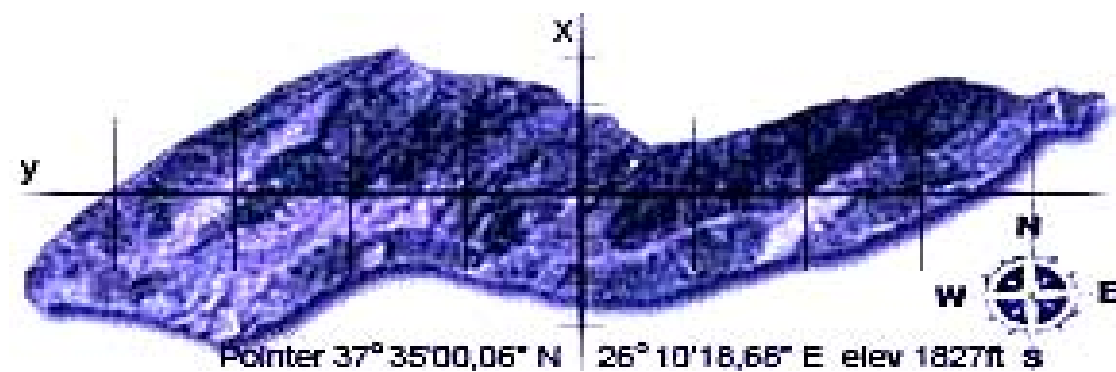
χειρίζονται στο πλαίσιο μακροχρόνιων προγραμμάτων, προσπαθώντας να βελτιστοποιήσουν τη θέση τους, ενώ ταυτόχρονα, τα ίδια τα δρώντα υποκείμενα εσωτερικεύουν τις δομές. Τα παραπάνω συνενώνει η έννοια του *habitus*, που, κατά τον Bourdieu, ορίζεται ως ιστορικά καθορισμένο σύστημα τάσεων διαρκείας, το οποίο ενεργοποιείται από κοινωνικές πρακτικές και ενσωματώνει τις κοινωνικές δομές. Η *πρακτική*, έννοια που ο συγγραφέας διεύρυνε και διαπραγματεύτηκε διεξοδικά στα έργα του, δημιουργεί τελικά στα δρώντα υποκείμενα μια σχέση κυριότητας και συνάμα κατοχής του κόσμου τους, που επιτρέπει να γεφυρώνεται «αυτό που είναι και αυτό που κάνουν»¹⁶, συνέχοντας δημόσια νοήματα και υποκειμενικές ερμηνείες. Ιδιαίτερα κρίσιμος για την πρακτική είναι ο χρόνος: «η πρακτική συγκροτείται στο χρόνο, λαμβάνει τη μορφή της από το χρόνο ως τάξη μιας διαδοχής και ως εκ τούτου τη σημασία και την κατεύθυνσή της.» (Bourdieu 2006: 160). Ο εμπρόθετος, συνειδητός πυρήνας της πρακτικής -συνεπώς και της χρονικής οργάνωσης της δράσης, που μας ενδιαφέρει εδώ- έγινε αντικείμενο έντονης συζήτησης και κριτικής από τους κοινωνικούς επιστήμονες, καθώς θεωρήθηκε ότι ο Bourdieu κατασκεύασε την έννοια της στρατηγικής λαμβάνοντας υπ' όψιν μόνον τις πραγματιστικές επιλογές που κάνουν τα δρώντα υποκείμενα, και δεν εξέτασε ικανοποιητικά το πολυδιάστατο του κοινωνικού ελέγχου από τη μια και της υποκειμενικής εμπειρίας από την άλλη¹⁷.

Ο ίδιος συνέχισε να επεξεργάζεται και συμπλήρωσε τις θεωρήσεις του, συγκροτώντας ένα σώμα στοχασμών και εννοιών, στο οποίο, ρητά ή άρρητα, θα αναφέρομαι πολλές φορές στη συνέχεια. Στην *Αίσθηση της πρακτικής* (1980), ο Bourdieu φαίνεται να εγκαταλείπει την έμφαση στον υπολογισμό και την εργαλειακή

¹⁶ Bourdieu, P. 1982. *Κείμενα Κοινωνιολογίας*. Αθήνα: Δελφίνι, 33.

¹⁷ Για μια αναλυτικότερη και επεξεργασμένη έκθεση των κριτικών στο έργο του Bourdieu, π.β. Fowler, B. 1997. *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*. London: Sage

διάσταση που ενέχει για τα υποκείμενα ο χρονισμός, αναγνωρίζοντας ότι το κατεπείγον της δράσης και το υποκειμενικά συγκροτούμενο νόημα της κατάστασης μπορεί να είναι καθοριστικοί παράγοντες τόσο για την επιτέλεση των πρακτικών όσο και για τη συγκρότηση της χρονικότητας: «η επανεισαγωγή της αβεβαιότητας ισοδυναμεί με την επανεισαγωγή του χρόνου με το ρυθμό του, τον προσανατολισμό του, τη μη αντιστρεψιμότητά του... Η πρακτική αίσθηση, που δεν κωλύεται ούτε από κανόνες ούτε από αρχές, ακόμη λιγότερο από υπολογισμούς ή συμπερασμούς, οι οποίοι εν πάσει περιπτώσει αποκλείονται από αυτό καθαυτό το κατεπείγον της δράσης, είναι αυτό που μας επιτρέπει να εκτιμήσουμε στο πεδίο το νόημα της κατάστασης.» (Bourdieu 2006: 163, 169). Αυτή η θεώρηση της πρακτικής, που δεν θεωρεί ότι η πράξη συνίσταται μόνο από κορυφαίες στιγμές δράσης ή αντίδρασης, αλλά συμπεριλαμβάνει και τον «επιφανειακά» νεκρό χρόνο που μεσολαβεί, κατά τον οποίο τα υποκείμενα συγκροτούν το νόημα της κατάστασης και αναμετρώνται με πιθανότητες, δυνατότητες και επιθυμίες, είναι το αναλυτικό υπόβαθρο της περιγραφής των ικαριακών χρόνων. Έκρινα ότι η επιλογή του συγκεκριμένου θεωρητικού πλαισίου συνάδει με την εμμονή των Ραχιωτών στην απροσδιοριστία κάθε χρονικού πλαισίου και την συνειδητά επιδιωκόμενη «αφάνεια» της κοινωνικής δραστηριότητας, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν κατέφυγα και σε άλλα αναλυτικά εργαλεία όπου αυτό κρίθηκε σκόπιμο.



Ο ‘ανοιχτός’ τόπος στο πέρασμα του χρόνου.

Σπίτιν όσο να χωρείς και τόπον όσο να θωρείς.

Καριώτικη παροιμία.

Η Ικαρία, με συνολικό μήκος σαράντα περίπου χιλιομέτρων και πλάτος που ποικίλλει από πέντε έως εννιά χιλιόμετρα, μαζί με τη Λέρο, την Πάτμο και τη Σάμο, ανήκει στις Ανατολικές Σποράδες. Ολόκληρο το νησί αριθμεί οκτώ χιλιάδες κατοίκους· ο δήμος των Ραχών, που καταλαμβάνει τη δυτική πλευρά –το 1/3 της συνολικής έκτασης του νησιού- έχει περίπου χίλιους εκατό μόνιμους κατοίκους, ενώ οι υπόλοιποι χίλιοι εγγεγραμμένοι έχουν μεταναστεύσει στο εξωτερικό ή την Αθήνα. Διοικητικό κέντρο των διάσπαρτων οικισμών του δήμου είναι ο Χριστός Ραχών, που απέχει πενήντα χιλιόμετρα από την πρωτεύουσα του νησιού, τον Άγιο Κήρυκο.

Από την αρχαιότητα έως σήμερα, η Ικαρία έδινε την εντύπωση ενός εκ των φτωχότερων νησιών του Αιγαίου, παρά το γόνιμο έδαφός της, το πλούσιο, χειμαρρώδες, υδρογραφικό της δίκτυο και την οργιώδη βλάστηση που καλύπτει έως σήμερα μεγάλο μέρος του νησιού, με εξαίρεση το δυτικό που αποτελείται σχεδόν αποκλειστικά από γνευσιογραφίτη, ο οποίος μέχρι πρόσφατα ήταν και το κατεξοχήν οικοδομικό υλικό. Αν και βρίσκεται πολύ κοντά στα παράλια της Μικράς Ασίας, δεν

υπήρξε ποτέ σταθμός των μεγάλων ναυτικών δρόμων. Το αλίμενο του νησιού και οι γνωστές από την ομηρική εποχή *Ετησίαι*, τα μελτέμια που πνέουν από τα βορειοανατολικά τους εαρινούς και θερινούς μήνες στην περιοχή, είχαν ως αποτέλεσμα στους ναυτικούς χάρτες να χαράζονται κυρίως ρότες αποφυγής της Ικαρίας παρά προσέγγισης· από την κωπήλατη έως τη σύγχρονη μηχανοκίνητη ναυτιλία, εξακολουθεί να είναι προτιμητέα η κυκλοτερής ρότα που παρακάμπτει τον



πασίγνωστο στους ναυτικούς Κάβο Πάπα, το ακρωτήριο των Ραχών. Αλλά και όταν δεν πνέουν τα μελτέμια η προσέγγιση είναι δύσκολη, καθώς σε όλο το μήκος της ακτογραμμής η θάλασσα έχει πάντα κύμα ή υποθαλάσσια ρεύματα. Από τον αρχαίο μύθο του Ίκαρου έως τη σύγχρονη εποχή, το Ικάριο πέλαγος παρέμεινε συνώνυμο της τρικυμίας και του ναυαγίου και η Ικαρία τραχύς τόπος ‘εξορίας’.

Η Ικαρία χρησιμοποιήθηκε ως τόπος εξορίας αρχικά από τους Βυζαντινούς, ενώ, από τον 13^ο αιώνα, σικελοί, γενουάτες και γενοβέζοι ηγεμόνες έστελναν στο νησί ανεπιθύμητους πολιτικούς αντιπάλους. Είναι η εποχή κατά την οποία το φαινόμενο της πειρατείας στο Αιγαίο παίρνει μεγάλες διαστάσεις, ενώ το νησί γίνεται γενουάτικη κτήση· ωστόσο, η κυριαρχία ήταν περισσότερο ονομαστική, καθώς οι γενουάτες περιορίστηκαν στον όρμο του Φαναρίου από όπου μπορούσαν να

επιβλέπουν τους θαλάσσιους δρόμους προς Δωδεκάνησα και Χίο και ουδέποτε ενδιαφέρθηκαν για τις Ράχες και το δυτικό μέρος του νησιού. Το 1521, η Ικαρία καταλαμβάνεται από τους Οθωμανούς, υπό την -χαλαρή, σε σχέση με άλλες περιοχές- εξουσία των οποίων θα παραμείνει μέχρι το 1912, οπότε η επανάσταση που ξεκίνησε από τις Ράχες κατέληξε στη δημιουργία της «Ελευθέρας Ικαριακής Πολιτείας», η οποία ενσωματώθηκε αργότερα στο ελληνικό κράτος. Η μεταξική δικτατορία χρησιμοποίησε το νησί ως τόπο εκτοπίσεων κατά το μεσοπόλεμο, εποχή κατά την οποία το μεταναστευτικό κύμα -που ξεκίνησε στο νησί από τα τέλη του 19^{ου} αιώνα- είχε ήδη καταστήσει πολυάνθρωπες και εύρωστες τις ικαριακές παροικίες σε ΗΠΑ και Αλεξάνδρεια. Ο εμφύλιος, κατόπιν, σημάδεψε έντονα τη συλλογική μνήμη και την πολιτική στάση των νησιωτών, οι οποίοι παρείχαν άσυλο μέχρι το 1955 σε αποσπάσματα ανταρτών, για τους οποίους –αργότερα προστέθηκαν και οι εξόριστοι αγωνιστές ενάντια στη δικτατορία των συνταγματαρχών- τελούνται κάθε χρόνο στις Ράχες ‘πολιτικά μνημόσυνα’. Με το τέλος του εμφυλίου, αρχίζει η στροφή των νησιωτών προς την εσωτερική μετανάστευση σε Αθήνα και Πειραιά, ενώ μόλις τα τελευταία χρόνια η μετακίνηση προς τα μεγάλα αστικά κέντρα για σπουδές ή εργασία απέκτησε προσωρινό χαρακτήρα, καθώς ο τουρισμός και η καλύτερη συγκοινωνιακή σύνδεση του νησιού με την πρωτεύουσα δίνουν προοπτικές οικονομικής ανάπτυξης στον τόπο.

Η κτιστή παράδοση και οι ταξιδιωτικές εντυπώσεις.



Οι δυσχέρειες στην πρόσβαση και την επικοινωνία με την ηπειρωτική χώρα που για αιώνες καθιστούσαν την Ικαρία τόπο άγνωστο ή ανεπιθύμητο για εμπόρους, επικυριάρχους και εποίκους και τόπο αφανή στην επίσημη

ιστορία¹⁸, την κατέστησαν τόπο επιλογής των πειρατών: η Ικαρία και οι γειτονικές Κορσικαί -ή Φούρνοι- χρησίμευσαν ως πειρατικά ορμητήρια και ναυπηγεία και υπήρξαν το επίκεντρο της πειρατικής δράσης στη Μεσόγειο, δράση που εξακολούθησε ως τα τέλη του 19^{ου} αιώνα¹⁹. Ο φόβος για τις πειρατικές επιδρομές καθόρισε, σύμφωνα με τους ντόπιους, και το ιδιόρρυθμο μοντέλο κατοίκησης του νησιού: σε αντίθεση με τη συσπείρωση των κατοικιών και την οχύρωση των λιμανιών που επέλεξαν οι Κυκλαδίτες για να αποκρούουν τις επιδρομές, οι Καριώτες επέλεξαν την πολύ μεγάλη οικιστική διασπορά και την απόκρυψη των οικισμών τους ώστε να μην αποτελούν στόχο επίθεσης. Οι οικισμοί δεν ήταν εύκολα ορατοί και δεν διακρίνονταν από το φυσικό περιβάλλον του νησιού, καθώς οι κατοικίες

¹⁸ Κατά την αρχαιότητα η Ικαρία ήταν κυρίως γνωστή για τον εξαιρετικής ποιότητας «πράμνειον οίνον»· στην εξαγωγή κρασιού και ψαριών στηρίχθηκε η οικονομική άνθηση της Οινόης –μεταξύ σημερινού Ευδήλου και Ραχών-, πράγμα που ενέταξε την πόλη στην Αθηναϊκή Συμμαχία. Πέρα, ωστόσο, από την αναφορά στους καταλόγους της συμμαχίας, η Ικαρία σπανίως μνημονεύεται σε ιστορικά κείμενα· κατά τον ύστερο Μεσαίωνα αναφέρεται μόνον ως τόπος εξορίας, ενώ κατά την περίοδο της ενετοκρατίας, εποχή κατά την οποία η πειρατεία γίνεται συστηματικό φαινόμενο, επικυριάρχοι και περιηγητές περιόρισαν τις επισκέψεις και τις αναφορές τους στα παράλια και τα ελάχιστα επίνεια του νησιού. Για την ιστορική «αφάνεια» της Ικαρίας, βλ. Παπαλάς 2001, Μελάς 1958, στα κεφ. τα σχετικά με τις πηγές τους.

¹⁹ π.β. Κραντονέλλη, Α. 1985-1991. *Ιστορία της πειρατείας*. Τόμοι 2. Αθήνα.

διαμορφώνονταν μέσα στις κοιλότητες των μεγάλων μονολιθικών γρανιτών, των «λούρων», και τα κτιστά οικοδομήματα ήταν χαμηλά, κρυμμένα στη βλάστηση και χτισμένα από τον ίδιο γρανίτη που κυριαρχούσε στο τοπίο.²⁰ Ακόμη και σήμερα, οι οικισμοί δεν συγκροτούν χωριά, με την πολεοδομική έννοια του όρου· παραμένουν πολυκεντρικοί, εξαιρετικά αραιοδομημένοι, κατάφυτοι και αφανείς, ενώ μια προσπάθεια οριοθέτησής τους σύμφωνα με το νομικό πλαίσιο το 1985, εγκαταλείφθηκε καθώς στάθηκε αδύνατο να εφαρμοστούν οποιεσδήποτε προδιαγραφές²¹.



Σύμφωνα με τους ελάχιστους –ντόπιους, κυρίως- μελετητές της ιστορίας και του τρόπου ζωής των Καριωτών²², η εγκατάσταση στους «κρυφούς οικισμούς», οι

²⁰ Για την ερμηνεία του ικαριακού οικιστικού προτύπου και τη συσχέτιση του με τις πειρατικές επιδρομές π.β. Κόκκινος (2005) και Μπελαβίλας (1997).

²¹ Π.χ. μέγιστη απόσταση μεταξύ κατοικιών. Για λεπτομέρειες, Προεδρικό Διάταγμα περί οικισμών και χωρίων, 1985.

²² Τα μόνα συνθετικά ιστορικά μελετήματα περί Ικαρίας είναι η δίτομη Ιστορία του ντόπιου Ιωάννη Μελά (1955), ο οποίος αναθεωρεί τις προηγούμενες απόπειρες του επίσης ντόπιου Χ. Παμφίλη (1921) και του σαμιώτη Σταματιάδη (1893)· ο –καριώτης- Αντώνης Παπαλάς (2005) είναι ο μόνος επαγγελματίας ιστορικός που προσπάθησε να συγκεντρώσει και να

οποίοι βρίσκονται όλοι στην περιοχή των Ραχών, με κυριότερους το Κουμαρό και τη Λαγκάδα, την «κοιτίδα της συνέχειας της Ικαρίας», διαμόρφωσε την καριώτικη ζωή και το ‘ιδιόρρυθμο’ ήθος των Καριωτών. Από τις ταξιδιωτικές αφηγήσεις ελλήνων και ξένων περιηγητών, πολλές από τις οποίες χρονολογούνται ήδη από τα τέλη του 14^{ου} αιώνα, μαθαίνουμε ότι οι Καριώτες ήταν ‘άγριοι’ και ‘απολίτιστοι’, ενώ πιο ήπιες περιγραφές τους παρουσιάζουν παράξενους και κλειστούς στους ξένους²³. Η φήμη αυτή των ‘αγρίων’ και ‘ιδιόρρυθμων’ ανθρώπων που αντιστρέφουν τους ‘φυσικούς’ ρυθμούς του εικοσιτετραώρου, φήμη που αποδόθηκε στους κατοίκους της Ικαρίας πριν έξι περίπου αιώνες, δεν τους εγκατέλειψε ποτέ ολοκληρωτικά. Οι ντόπιοι ιστορικοί με τις ερμηνείες τους επιχείρησαν να διασώσουν την ικαριακή υπερηφάνεια ‘αποκαλύπτοντας’ την ιστορική αλήθεια πίσω από τις φήμες, φήμες που βασίζονταν σε επιφανειακή παρατήρηση: ναι, οι Καριώτες δεν συγκρότησαν ποτέ «χωριά», κυκλοφορούσαν μόνο τη νύχτα, έμαθαν «να περιστέλλουν τις ανάγκες τους στο μέγιστο» και είναι εξαιρετικά «επιφυλακτικοί» απέναντι στους ξένους (Μελάς, 1955: 42, 108), αλλά αυτό δεν οφείλεται στο ότι «είναι ολιγώτερον ανεπτυγμένοι από απόψεως εκδηλώσεων εις έθιμα και πολιτιστικά γενικώς στοιχεία, εν συγκρίσει με άλλους τόπους»²⁴. Η επιφανειακή ένδεια και ‘υπανάπτυξη’ οφείλεται στην *αποκρυβή*. Η *αποκρυβή* των οικισμών και κάθε ένδειξης ευμάρειας και ‘πολιτισμού’ –και τέτοιες ενδείξεις θα μπορούσαν να είναι είτε υλικά αντικείμενα είτε ‘εκλεπτυσμένες’ συμπεριφορές– ήταν ένα ευφυές τέχνασμα που απομάκρυνε δυνάστες και εκμεταλλευτές, συνεπώς –σύμφωνα πάντα με τους ντόπιους ιστορικούς– οι Καριώτες

ελέγξει περισσότερες πηγές (αρχειακές και εθνογραφικές), ενώ ενδιαφέρον παρουσιάζει – παρότι δύσβατο– το δοκίμιο του Δημήτριου Μηλιάδη (2005). Το ότι η ικαριακή ιστορία και κοινωνία αποτέλεσε έως σήμερα αντικείμενο μελέτης αποκλειστικά ντόπιων μελετητών είναι ένα ζήτημα που θεωρώ άξιο διερεύνησης, παρότι η παρούσα εργασία δεν είναι ο οικείος χώρος της ανάπτυξής του.

²³ Π.β. Τσαγκάς (2003).

²⁴ Σπυριδάκης Γ. 1963. «Έκθεση λαογραφικής αποστολής εις δυτικήν Ικαρίαν, από της 13^{ης} μέχρι 31^{ης} Ιουλίου 1962». Επετηρίδα Λαογραφικού αρχείου Ακαδημίας Αθηνών, τόμος 15-16: 230-245.

παραπλανούσαν σκόπιμα τους επισκέπτες του νησιού για το ‘πολιτιστικό και οικονομικό τους επίπεδο’, αποκρύπτοντας τον αληθινό πολιτισμικό τους πλούτο.

Πριν προχωρήσουμε, αξίζει να σταθούμε λίγο στη φήμη περί ‘ιδιορρυθμίας’ και ιδίως στη διαχρονική της αντοχή. Οι παλαιότερες περιγραφές του νησιού, όπως π.χ. αυτή του επισκόπου Γεωργιρήνη, που επισκέφτηκε τις Ράχες το 1670, παρουσιάζουν πέραν προσδοκίας κοινά με τις εντυπώσεις των σύγχρονων επισκεπτών²⁵. Τότε όπως και τώρα, υπάρχουν άφθονα ελεύθερα ερίφια στο νησί,

«και όμως, ασχολούνται τόσο λίγο με τη φροντίδα τους... κερί και μέλι έχουν σε μεγάλη αφθονία... δεν ασχολούνται με την εμφάνισή τους, τους αρκεί να έχουν κάτι να φορέσουν προς ώρας... δεν φυλάνε το κρασί τους για πούλημα, αλλά το βάζουν σε πήλινα πιθάρια που είναι θαμμένα στη γη... τα σπίτια τους είναι τόσο απέριτα... επικρατεί πολύ μεγάλη ελευθερία και ασφάλεια... ζουν με τόση λίγη μέριμνα για το μέλλον, σαν να μην πρόκειται να επιβιώσουν έστω μία ημέρα ακόμη. Και πόσο μεγάλη ιδέα έχουν για την κατάστασή τους εκδηλώνει πασιφανώς η περιφρόνηση που αισθάνονται για τα γειτονικά νησιά... έχουν πλησιάσει πάρα πολύ σε μία κατάσταση απόλυτης ικανοποίησης από αυτήν τη ζωή, οι επιθυμίες της οποίας έχουν συρρικνωθεί μέσα στα ελάχιστα δυνατά όρια».

Και οι περισσότερες περιγραφές καταλήγουν σε συμπεράσματα του τύπου: «στο νησί αυτό ο κόσμος έχει αναποδογυριστεί» (Jean Thevenot 17^{ος} αι., Τσαρνάς 2003: 26), ή «το νησί όπου σταματήσαν τα ρολόγια» (Ελευθεροτυπία 11/6/2006).

Αυτό που -με την ανάλογη αφέλεια ή αλαζονεία- περιγράφεται ως «αγριοςύνη» στη γλώσσα των ταξιδιωτικών εντυπώσεων, στη ρητορική των ντόπιων

²⁵ Georgirenes, J. 1677. *A description of the present state of Samos, Nicaria, Patmos and Mount Athos*. London, αναδημοσιευμένη στα Ικαριακά και μεταφρασμένη στο Παπαλάς (2002), ενώ για τις εντυπώσεις των συγχρόνων, βασίζομαι στα τουριστικά αφιερώματα του ελληνικού τύπου, σε ξένες ιστοσελίδες περί Ικαρίας και σε τρεις συνεντεύξεις που πήρα από ξένους τουρίστες το καλοκαίρι του 2006. Εντός εισαγωγικών, οι φράσεις του Γεωργιρήνη.

προβάλλει ως ‘αρχέγονο ήθος’ που εξακολουθεί να επιβιώνει. Στο πλαίσιο της ρητορικής αυτής, οι Καριώτες επιμένοντας στις ιδιόρρυθμες συνήθειές τους και ‘αδιαφορώντας για την εικόνα που δίνουν προς τα έξω’ διαφύλαξαν την ‘αυθεντικότητα’ του ήθους τους και του πολιτισμού τους, άλλοτε κρατώντας την Ικαρία ‘αμόλυντη’ από ξένους εισβολείς και πιο πρόσφατα αρνούμενοι να αναπτύξουν έναν μαζικό τουρισμό που θα τους ‘αλλοτρίωνε’, όπως συνέβη με τους κατοίκους των γειτονικών νησιών. Η πολιτισμική ‘αυθεντικότητα’, εξάλλου, έχει και το φυσικό της έρεισμα: οι Καριώτες είναι αυτόχθονες και οι φερτοί –που κάποιοι ντόπιοι τους διακρίνουν φυσιογνωμικά, ακόμη και αν βρίσκονται επί τέσσερις γενιές στο νησί- είναι ελάχιστοι²⁶.

Όσον αφορά την ιδιαίτερα προβεβλημένη από τους ίδιους τους Καριώτες φτώχεια τους, οι ντόπιοι ιστορικοί έχουν προτείνει πραγματιστικές ερμηνείες. Η πειρατική απειλή και η απομόνωση περιέστειλαν την οικονομική ανάπτυξη του νησιού και ανάγκασαν τους κατοίκους να περιοριστούν στην κάλυψη των στοιχειωδών αναγκών διαβίωσης. Σύμφωνα με τους ντόπιους χρονικογράφους και ιστορικούς, οι Καριώτες, ποιώντας την ανάγκη φιλοτιμίας, μετασχημάτισαν τις περιοριστικές συνθήκες ύπαρξής τους σε συμβολικό περιεχόμενο της ταυτότητάς τους: η δυστυχία της ένδειας έγινε ιδανικό της λιτότητας, η διαρκής στέρηση ώθησε στην ευρηματικότητα και την εργατικότητα της αυτάρκειας και η αλληλεξάρτηση μετασχηματίστηκε σε πνεύμα κοινοκτημοσύνης²⁷.

²⁶ Από συνεντεύξεις. Π.β. και Πουλιανός, Άρης. 2001. *Η προέλευση των Ελλήνων*. Βιβλιοθήκη Ανθρωπολογικής Εταιρείας Ελλάδος. Αρ. 9. Αθήνα: 301κε. Ο (καριώτης) φυσικός ανθρωπολόγος επιχείρησε να βρει τα βιολογικά ερείσματα της αυτοχθονίας· εξετάζοντας κρανία από το οστεοφυλάκιο του Ευδήλου βρήκε εκπληκτικές ομοιότητες με τα μεσομινωικά κρανία, για να καταλήξει πως στην Ικαρία δεν έχει γίνει **καμμία** αλλαγή πληθυσμού τα τελευταία 4.000 χρόνια.

²⁷ Η αλληλοβοήθεια (η «χεριά») και η συνεισφορά εργασίας για έργα της κοινότητας παραμένει πραγματικότητα για τους Ραχιώτες, ενώ οι ακτήμονες ‘προικίζονται’ από την κοινότητα. Παρά τη μεγάλη συμβολική αξία που αποδίδουν στην αδιαφορία για την ιδιοκτησία, οι προστριβές για καταπατήσεις κτημάτων και παράνομη νομή εριφίων σε

Η ικαριακή οικονομία διατηρεί και σήμερα πολλά από τα ιστορικά της χαρακτηριστικά: επισήμως, είναι μεικτή, αγροτική/ κτηνοτροφική, τα ναυτικά και υπαλληλικά επαγγέλματα περιορίζονται σε ένα μικρό ποσοστό, ενώ ελάχιστοι ποσοστιαία είναι οι πόροι που προέρχονται από την τουριστική εκμετάλλευση, που βρίσκεται ακόμη σε πρώιμα στάδια, καθώς το νησί απέκτησε λιμάνι και στοιχειώδεις υποδομές μόλις το 1970, ενώ ο τουρισμός άρχισε να αναπτύσσεται τη δεκαετία του 1990. Αυτό που περιγράφει καλύτερα την σύγχρονη οικονομική πραγματικότητα είναι η «πολυ-απασχόληση», καθώς ελάχιστοι από τους ντόπιους ασκούν μία συγκεκριμένη δραστηριότητα ως ‘επάγγελμα’: το κάθε νοικοκυριό εξασφαλίζει με πολυ-καλλιέργεια των διάσπαρτων αγρών του τα βασικά αγαθά, λάδι, κρασί, κηπευτικά, διατηρεί αν όχι κοπάδια εριφίων τουλάχιστον κάποια ζώα που του εξασφαλίζουν το κρέας της χρονιάς, ενώ παράλληλα τα μέλη του μπορεί να δραστηριοποιούνται ως ελεύθεροι επιχειρηματίες, τεχνίτες ή υπάλληλοι.

Η πολλαπλότητα των απασχολήσεων σε συνδυασμό με τη διασπορά του οικιστικού ιστού διαμόρφωσαν και εξακολουθούν να διαμορφώνουν, σύμφωνα με τους ντόπιους, τους ιδιαίτερους ρυθμούς της καριώτικης ζωής: οι άνθρωποι αναγκάζονται να διανύουν μεγάλες αποστάσεις για να κάνουν τις διάφορες δουλειές τους, προτιμώντας τις νυχτερινές ώρες, συνήθεια που επιβίωσε από την περίοδο της αποκρυβής: τα ωράρια των καταστημάτων, των δημοσίων υπηρεσιών αλλά και «όλος ο κοινωνικός ιστός προσαρμόστηκε» σε αυτό το ρυθμό (Κόκκινος 2005: 33). Η προσαρμογή στην ιστορική αναγκαιότητα και η επιβίωση των θεμελιωδών πολιτισμικών χαρακτηριστικών στο πέρασμα του χρόνου συνοψίζουν τις ιθαγενείς

καλλιέργειες αποτελούν τα τελευταία χρόνια την πλειονότητα των δικαστικών διαφορών μεταξύ Ραχιωτών, ενώ η κατάσταση περιπλέκεται από την παράλληλη ισχύ εθιμικού και αστικού δικαίου, που αναγνωρίζεται σε ορισμένες περιοχές, όπως η Ικαρία και η Μάνη. Για μια ερμηνεία της μακροχρόνιας έριδας μεταξύ αμπελουργών και κατσιακάδων στο νησί π.β. Μηλιάδης Δ. 2005, και τα σχόλια στα Πουλιανός Αλέξης, 1976 τόμος 1^{ος}, πρόλογος και 1980.

ερμηνείες της ικαριακής 'ιδιαιτερότητας': οι «απομονωμένοι» Καριώτες που τον 16^ο αιώνα λάξευσαν στο γρανίτη των Ραχών κατοικίες, πεζούλες και περάσματα, έχτισαν κάτι παραπάνω από τους κρυφούς οικισμούς· *έχτισαν* στον τόπο ένα «τρόπο» να υπάρξεις και να ζεις²⁸.

²⁸ Στίχοι του Στέφανου Γεωργιάδη, «Εδώ δεν είναι Μύκονος... εδώ δεν είναι τόπος... είναι μονάχα τρόπος».



Είσοδος.

Οι μεγάλες αποστάσεις από σπίτι σε σπίτι διατηρούνται και οι Ραχιώτες φροντίζουν να τις εξασφαλίζουν και για τα νεόδμητα κτίσματα, σε αντίθεση με το αστικό μοντέλο δόμησης που ακολουθεί ο Άγιος Κήρυκος. Το λιμάνι του Αγίου και οι τεράστιες γλυπτές φτερούγες του Ίκαρου, έργο του γλύπτη Ίκαρη, είναι το πρώτο πράγμα που βλέπει κανείς φτάνοντας στην Ικαρία, αν δεν επιλέξει το αεροπλάνο ή το λιμάνι του Ευδήλου. Από κει, ο επισκέπτης πρέπει να πάρει το στριφογυριστό, στενό δρόμο, που πότε χάνεται μέσα στα βουνά, πότε κατολισθαίνει σε βαθείς γκρεμούς, πότε διακόπτεται από τεράστιες λακκούβες και υποχωρούντα τμήματα του οδοστρώματος, για να διασχίσει τα πενήντα περίπου χιλιόμετρα μέχρι τις Ράχες. Ίσως να μην το αντιληφθεί εξαρχής, αλλά έχει ήδη εισέλθει στην επικράτεια του 'ικαριακού χρόνου' που είναι τόσο ανοιχτός σε κάθε είδους αναπαύσεις: κατσίκια που πετάγονται στη μέση του δρόμου· δύο σταματημένα αυτοκίνητα αντικρυστά στα δύο ρεύματα, με κατεβασμένα παράθυρα και δυο Καριώτες που μιλάνε σαν να βρίσκονται στο καφενείο, αδιαφορώντας για την παρεμπόδιση της κυκλοφορίας· πεζούς που ξεφυτρώνουν από το πουθενά ζωσμένοι το «φυλάκι»²⁹ τους και σε σταματάν για να τους μεταφέρεις λίγα χιλιόμετρα παρακάτω... Οι Καριώτες, άλλωστε, δεν περιορίζονται στο ασφαλτοστρωμένο οδικό δίκτυο –που καθιστά προσβάσιμα μόνο τα 3/10 της συνολικής επιφάνειας του νησιού-, καθώς προτιμούν τα μονοπάτια που τους ανοίγει η γνώση του τόπου τους. Και αν καθ' οδόν διαμαρτυρηθείς για την καθυστέρηση, κοιτούν με απορία την ξένη

²⁹ Προβιά κατσικιού, της οποίας τα πόδια δένονται ανά δύο και περνιέται στον ώμο σαν σάκος. Χρησιμοποιείται ευρέως από νεώτερους και ηλικιωμένους.

ή τον ξένο που βλέπει ως διαδρομή, ως απόσταση που πρέπει να διανυθεί -και μάλιστα σε εύλογο χρόνο-, αυτό που είναι τόπος για να περπατάς εντός του, να στέκεσαι, να συναντάς και να συναντιέσαι, να ξεχνιέσαι, αυτό που είναι ο τόπος τους.



Ο τόπος τους: η κτητική αντωνυμία παραπέμπει κυρίως στη γνώση που αποκτάται με την εξοικείωση, από την οποία απορρέουν και η ειρωνεία ή η αδιαφορία με την οποία αντιμετωπίζουν τη ‘βιασύνη’ του επισκέπτη. Αυτό που προκαλεί το μειδίαμα των ντόπιων είναι η αδεξιότητα του ξένου να διαβάσει τα «σημάδια του τόπου»³⁰ και να κινηθεί εντός του: στο «άγριο τοπίο» και στην «παρθένα φύση» που υποτίθεται ότι αποτελούν χαρακτηριστικό του νησιού, λανθάνουν σπίτια, εγκαταστάσεις, πεζούλες, μονοπάτια... και δεν υπάρχει ούτε μία σπιθαμή γης που να μην έχει διαμορφωθεί με μακραίωνα μόχθο, καθώς όλο σχεδόν το περιβάλλον του νησιού είναι *κτιστό* (Κόκκινος 2005) και όλο *οικείται*. Σε αυτό το *οικείο* περιβάλλον, το ανοιχτό σε όλους τους, οι Ραχιώτες περνούν τον περισσότερο χρόνο τους και αυτό είναι το θέατρο των περισσότερων πράξεων και ασχολιών τους: οι ανοιχτές πάντα πόρτες των σπιτιών και η συνεχής κυκλοφορία των Ραχιωτών από

³⁰ Π.β. Άλκη Κυριακίδου-Νέστορος. ‘Τα σημάδια του τόπου’. Στο *Λαογραφικά Μελετήματα* II, 1993. Αθήνα: Πορεία.

σπίτι σε σπίτι, εξάλλου, μάλλον αποκαθιστούν τη χωρική συνέχεια παρά τέμνουν σε μέσα/ έξω³¹.

Οι Ραχιώτες εγγράφουν αδιάκοπα πολλαπλές και πολύπλοκες διαδρομές στον χώρο που είναι τόσο ανοιχτός για αυτούς όσο και κρυπτικός για τους μη γνωρίζοντες: η διαφορά, ωστόσο, αυτή στην πρόσληψη και τη χρήση του τόπου δεν οφείλεται απλώς σε διαφορετικό βαθμό ‘γεωγραφικής’ εξοικείωσης. Καθώς μάλιστα οι ίδιοι συνδέουν τους ρυθμούς της καθημερινότητάς τους με την πρόσληψη και τις χρήσεις του χώρου τους, η παραπάνω –αδρότατη- σκιαγράφηση κρίνεται απαραίτητη για αυτά που θα ακολουθήσουν. Ο -προνομιακά συνδεδεμένος με το χρόνο στη δυτική σκέψη- χώρος είναι μία μόνο από τις κατηγορίες και τις διαστάσεις της κοινωνικής ζωής που διαπλέκεται με την πρόσληψη και το βίωμα του χρόνου. Η εστίαση, παρακάτω, στην καθημερινή ζωή των Ραχιωτών δείχνει πώς διαφορετικές ρυθμολογίες της καθημερινότητας μπορούν να καταστούν «χρονικά τείχη» (Hall, 1984: 3) που περικλείουν τις κοινωνικές σχέσεις και ‘διακρίνουν’ τους Ραχιώτες από τους ‘άλλους’. Ο στόχος της παρούσας εργασίας δεν είναι, ωστόσο, να ταυτιστούν οι ομοιότητες και οι διαφορές μεταξύ Ραχιωτών και ‘άλλων’ με τα δομικά υλικά των ‘αόρατων’ αυτών ‘τειχών’: περισσότερο ενδιαφέρον είναι ναδειχθεί πώς συγκροτούνται συμβολικά αντιλήψεις και πρακτικές της εργασίας, της ιδιωτικότητας και της συναναστροφής ως κριτήρια ταυτότητας, και πως χρησιμοποιώντας το χρόνο ως πρίσμα μπορούμε να φωτίσουμε πτυχές των παραπάνω πεδίων που διαφορετικά παραμένουν αόρατες.

³¹ Παρότι, στην παρούσα εργασία η αντίληψη και η βιωματική χρήση του χώρου από τους Ραχιώτες σχολιάζεται ελάχιστα, το ζήτημα θα μπορούσε να συζητηθεί περαιτέρω, ιδίως σε σχέση με την συχνή στην ελληνική εθνογραφία διαίρεση της κοινωνικής ζωής σε καθορισμένες δημόσιες και ιδιωτικές έμφυλες σφαίρες, διαίρεση όπου το μέσα/ έξω, χρησιμεύει ως κανονιστικό κριτήριο. Π.β. Dubisch, Jill. 1991. ‘Gender, Kinship and Religion: ‘Reconstructing’ the anthropology of Greece.’, στο Loizos, P. & Papataxiarxis Ef. *Contested identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: P.U.P., 29-46.

Ημέρες εργασίας και σχολής: ο θεσμικός χρόνος.



*Με τι καημό, με τι καρδιά τα χείλη μου ν' ανοίξω,
Της συφοράς της Νικαριάς να σας την παραστήσω.*

*Ακούσατε τι γίνονται στην νήσον Ικαρίαν,
στους ντόπιους τι εκάνανε όλ' η υπαλληλία...*

*Επτά η ώρα της νυκτός, ήπρεπε να σφαλούνε,
μπακάλικά και καφενές, να μην τους ενοχλούνε.*

Εισαγωγή της ρίβας του Αναγνώστη Παπανικολάου, από φυλλάδα που κυκλοφόρησε το 1912 και εξιστορεί τους λόγους που ώθησαν στην ικαριακή επανάσταση.

‘Η αρχή είναι το ήμισυ του παντός.’

Η δυτική επιστήμη όρισε την ημέρα ως το χρονικό διάστημα των εικοσιτεσσάρων ωρών κατά το οποίο η Γη εκτελεί μια πλήρη περιστροφή γύρω από τον άξονά της. Οι περισσότεροι άνθρωποι, ωστόσο, αντιλαμβάνονται την *ημέρα* ως σύνολο δραστηριοτήτων -λίγο ή πολύ αναγκαίων και τακτών- που επαναλαμβάνεται ρυθμικά ανά 24ωρο· η οργάνωση αυτών των δραστηριοτήτων, αλλά και η συνείδηση της ροής του χρόνου, βασίζεται στην ‘ελάχιστη χρονική μονάδα’ της *ημέρας*. Ο δε 24ωρος κύκλος, που περιλαμβάνει μία ‘μέρα’ (το διάστημα της ηλιοφάνειας) και μία νύχτα, παρουσιάζεται ως θεμελιώδης και φυσικός: ζώα, φυτά, ουράνια σώματα, όλα υπακούουν στο ρυθμό του. Όσον αφορά τον άνθρωπο, οι κirkάδιοι³² και άλλοι

³² Kirkάδιος ρυθμός (< λατ. circa dies, περί την ημέρα) ονομάστηκε ο εικοσιτετράωρος κύκλος των φυσιολογικών λειτουργιών (ύπνος, θρέψη, πέψη...) των ζωντανών οργανισμών, ο

βιολογικοί ρυθμοί προγραμματίζουν την ημερήσια χρονική σειρά των αλλαγών στο μεταβολισμό και καθορίζουν τη ‘φυσική τάξη’, κατά την οποία οι άνθρωποι κοιμούνται τη νύχτα και είναι σε εγρήγορση τη μέρα. Στη διάρκεια και το χρονικό σημείο της εγρήγορσης, που παρουσιάζονται ως φύσει καθορισμένα, αναφέρεται και η έννοια της «καθημερινής» -σημειωτέον, όχι 24ωρης- ζωής. Όταν η νύχτα, χρόνος αφιερωμένος στην ανάπαυση, αφιερώνεται σε δραστηριότητες, μετασχηματίζεται, σύμφωνα με την κοινή αντίληψη, σε χώρο παράβασης, ελευθεριότητας ή, στην καλύτερη περίπτωση, σε εκδήλωση αφύσικης ιδιομορφίας³³. Όπως είδαμε, αυτοί οι χαρακτηρισμοί αποδίδονται πολύ συχνά στους Ραχιώτες: παραβατικοί και/ ή ιδιόμορφοι. Τι σημαίνει, όμως, *ημέρα* και *καθημερινότητα* στις *Ράχες* και πώς θα μπορούσε αυτό να ανιχνευτεί;

Η έμφαση στη χρονική ασάφεια είναι το κυρίαρχο χαρακτηριστικό της τοπικής ρητορικής, όπως η χρονική απροσδιοριστία χαρακτηρίζει τόσο τις καθημερινές πρακτικές όσο και τις πολιτισμικές επιτελέσεις. Σπανίως ορίζεται το πότε θα αρχίσει και θα τελειώσει μια δουλειά, μια συνάντηση, μια τελετή, ένα γλέντι... και όταν ορίζεται, ο χρονικός προγραμματισμός δεν τηρείται. Τι διακυβεύεται για έναν Ραχιώτη όταν επιλέγει να δηλώνει και να είναι ‘ασυνεπής’ με το θεσμισμένο χρόνο του ρολογιού; Τι καθιστά το διακύβευμα τόσο σημαντικό, ώστε οι Ραχιώτες να επιδεικνύουν ανεξάντλητη επινοητικότητα προκειμένου να φανούν ‘απρόβλεπτοι’ όσον αφορά το χρόνο των πράξεων ή των αντιδράσεών τους, σαν τις νύφες, που ακόμη και όταν φθάνουν τη συμφωνημένη ώρα στην εκκλησία

οποίος είναι ενδογενής, αλλά επηρεάζεται σημαντικά και από εξωτερικούς παράγοντες όπως η ηλιοφάνεια και η θερμοκρασία (π.β και το λεγόμενο ‘βιολογικό ρολόι’). Υπάρχουν επίσης φυσιολογικές διαδικασίες που επαναλαμβάνονται περιοδικά κατά διαστήματα περίπου αντίστοιχα της εβδομάδας, του μήνα και του έτους· η ανάδυση, τα τελευταία χρόνια, της χρονοβιολογίας έδειξε ότι οι ρυθμοί αυτοί μπορεί να ποικίλουν εντυπωσιακά από οργανισμό σε οργανισμό.

³³ Palmer, Bryan. 2006. *Κουλτούρες της νύχτας*. Νυχτερινές περιηγήσεις στις ιστορίες παράβασης από το μεσαίωνα μέχρι σήμερα. Αθήνα: Σαβάλλας; 38 κε.

καθυστερούν κάνοντας το γύρο του τετραγώνου; Όλα τα παραπάνω μου προέκυψαν ως παρελκόμενα του αρχικού ερωτήματος «Πότε αρχίζει η μέρα στις Ράχες;»· αυτό το τελευταίο μου τέθηκε βασανιστικά τις πρώτες εβδομάδες της διαμονής μου στις Ράχες, όταν η αδυναμία μου να συντονιστώ με τους τοπικούς ρυθμούς με έκανε να αισθάνομαι σαν χαλασμένο ρολόι: παρότι δοκίμασα όλες τις δυνατές παραλλαγές, πάντα πήγαινα τη λάθος ώρα για ψώνια, έφτανα τη λάθος στιγμή σε σπίτια φίλων και όλα τα ραντεβού –επίσημα και φιλικά- έμεναν απραγματοποίητα.

Δεν ήμουν, ωστόσο, η μόνη: για τη Γιάννα, καθηγήτρια μέσης εκπαίδευσης που εργάστηκε δύο χρόνια στις Ράχες, παρόμοιοι προβληματισμοί κατέληξαν σχεδόν στην παραίτηση. Η ίδια περιγράφει μια τυπική μέρα στο σχολείο των Ραχών ως εξής: «Χτυπάμε το κουδούνι και μπαίνουμε στις τάξεις. Μπαίνουν στις τάξεις αμέσως κυρίως οι καινούριοι και *όσοι* συνάδελφοι επιμένουν να είναι τυπικοί. Και ‘γω μπαίνω, λέω καλημέρα, μου κουνάνε το κεφάλι και αρχίζουμε τα κλασικά ‘πού’. Ρωτάω ‘πού είναι η τάδε, ο δείνα κτλ;’ Το συζητάμε λίγο και μετά πάω στο γραφείο και αρχίζω τα τηλέφωνα: τους ξυπνάω, τους λέω ‘καλά, σήμερα δε θα’ ρθεις, που θα συζητήσουμε αυτό το πολύ ενδιαφέρον θέμα...;’ Άμα τους πεις ‘έλα γιατί θα πάρεις απουσία’ θα σου πουν ‘καλά’ και θα στο κλείσουν. Στο δημοτικό είναι λίγο καλύτερα, αλλά μη φανταστείς κιόλας ότι μπαίνει ο δάσκαλος και τον περιμένουν όλοι στα θρανία...».

Το πρώτο διάστημα της παραμονής μου, όταν μετρούσα λίγες μόνο εβδομάδες στις Ράχες, η αδυναμία μου να συντονιστώ με τους ντόπιους και η δυσκολία μου να αντιληφθώ τους χρησιμοποιούμενους χρονικούς προσδιορισμούς, μου έκρυβαν τις ποικίλες διαστάσεις του ‘αργού ικαριακού χρόνου’. Αυτό που προέβαλλε επιτακτικά ήταν να λύσω πρακτικότερα προβλήματα: πώς θα προχωρούσα αφού δεν μπορούσα

καν να συναντήσω σε κατάλληλη ώρα και περίσταση τους υποψήφιους πληροφορητές μου; Σκέφτηκα –λαθεμένα, όπως αποδείχθηκε στη συνέχεια- ότι η *εργασία* θα μου έδινε ένα χωρο-χρονικό πλαίσιο ασφαλέστερο από τις αυθόρμητες και τυχαίες βόλτες μου, προκειμένου να συναντήσω κάποιον. Και αφού είχα ήδη αποτύχει να ανιχνεύσω τα ‘ωράρια’ των καταστηματαρχών, σκέφτηκα να δοκιμάσω τις πιο αυστηρά οριοθετημένες χρονικά εργασίες: ίσως οι καλλιεργητές να πήγαιναν στα χωράφια τους πρωί-πρωί, ίσως ο φούρναρης να έψηνε το βράδυ το ψωμί της επόμενης μέρας, ίσως το ιατρείο να άνοιγε κάποια στιγμή μέσα στη μέρα... Τις περισσότερες φορές έπεσα έξω: έφτανα όταν οι εργαζόμενοι έφευγαν, όταν δεν ήταν εκεί ή όταν μόλις είχαν έρθει και είχαν άλλες έγνοιες. Κάποιες, όμως, φορές στάθηκα και τυχερή: έτσι, οι πρώτες μου συζητήσεις με τους Ραχιώτες αφορούσαν την εργασία τους και τα ωράρια τους. Οι παρατηρήσεις και τα αποσπάσματα των συνεντεύξεων από όπου προήλθε αυτό το κεφάλαιο, πραγματοποιήθηκαν όλα σε εργασιακούς χώρους -σε γραφεία, χωράφια, σε φορτηγό καθ’ οδόν κ.τ.λ. – και εν ώρα εργασίας. Με το κεφάλαιο περί εργασίας αρχίζει και η κατεξοχήν εθνογραφική περιγραφή, όχι απλώς διότι η αρχή αυτή αντικατοπτρίζει την εθνογραφική πράξη και την προσωπική μου διαδρομή γνωριμίας με τους ανθρώπους και την καθημερινότητά τους· αλλά και διότι οι σχετικές παρατηρήσεις και συνεντεύξεις μου επεσήμαναν μια πρώτη στερεότυπη αντίληψη που έπρεπε να εγκαταλείψω: την αντίληψη ότι ο χρόνος που αφιερώνεται στην εργασία είναι λίγο-πολύ σταθερός και οπωσδήποτε διακριτός από τον ιδιωτικό/ προσωπικό χρόνο.

«Τι είναι καλύτερο; Να σε κάνει κομμάτια η δουλειά ή να την κομματιάξεις εσύ;».

Ο Χριστός Ραχών, κατά τη διάρκεια του πρωινού μιας συνηθισμένης μέρας, μοιάζει ακατοίκητος. Τα καταστήματα είναι κλειστά, ο αστυνομικός σταθμός και το ιατρείο είναι κλειδαμπαρωμένα, η κίνηση στους δρόμους του Χριστού και των οικισμών είναι από αραιότητα έως ανύπαρκτη. Οι ανοιχτές πόρτες κανα-δυο σούπερ μάρκετ δεν συνεπάγονται αυτομάτως ότι ο ιδιοκτήτης βρίσκεται μέσα στο κατάστημα περιμένοντας τους πελάτες. Η παρουσία της/ του υπαλλήλου στο πόστο του πίσω από το γκισέ ή τον πάγκο δεν σημαίνει την έναρξη των εργασιών, η οποία μπορεί να γίνει έως και δύο ώρες αργότερα. Το σχολικό κουδούνι χτυπά στις 8:30, αλλά η σχολική μέρα δεν αρχίζει απαραίτητως με αυτό.

Και όμως, οι περισσότεροι Ραχιώτες ούτε κοιμούνται ούτε έχουν ράθυμη διάθεση τα πρωινά, όπως θα μπορούσε εύκολα να υποθέσει κανείς. Απλώς, δεν κυκλοφορούν στον ‘ορατό’ Χριστό, γύρω από την πλατεία. Η φροντίδα των απομακρυσμένων κτημάτων και του ‘σπιτογυριού’³⁴, για παράδειγμα, είναι πρωινή εργασία, που καταλαμβάνει αρκετό από το χρόνο ανδρών και γυναικών. Η φροντίδα του ‘νοικοκυριού’, αντιθέτως, είναι κάτι που απασχολεί ελάχιστα τις ‘νοικοκυρές’: οι τετριμμένες οικιακές εργασίες, όπως ξεσκόνισμα, σκούπισμα, συγύρισμα, μαγείρεμα περιορίζονται στο στοιχειώδη βαθμό και γίνονται *ίσως* το πρωί «αν βολέψει»³⁵. Είτε εντός είτε εκτός σπιτιού, η μέρα και οι δουλειές της μέρας αρχίζουν ‘κάποια στιγμή’ του πρωινού. ‘Κάποια στιγμή’: το ζήτημα για τους Ραχιώτες δεν είναι η συνήθεια του

³⁴ Σπιτογύρι ονομάζεται το σύνολο των περιβολιών και κήπων που περιβάλλει ένα τυπικό ικαριακό σπίτι, μαζί με τις αυλές, τις αποθήκες (και το πιθοστάσι, στα παλαιότερα οικήματα)· εκεί καλλιεργούνται τα βασικά λαχανικά και εκεί παράγονται και αποθηκεύονται το λάδι και το κρασί.

³⁵ Π.β. Πανόπουλος (2003), όπου η παράλληλη στάση του «άμα ταιριάζει...» συζητάται ως έμφυλη επιτέλεση χρονικών πρακτικών.

καθημερινού ξυπνήματος μια συγκεκριμένη ώρα ή η χρονικά καθορισμένη έναρξη της εργασίας, αλλά η πολιτισμική σημασία που αποκτά η χρονική ασάφεια κάθε έναρξης στις Ράχες.

Στις Ράχες, ο καθένας διαμορφώνει το πρωινό του ανάλογα με τη διάθεση, την περίσταση και τις ανάγκες του: το τι ώρα θα ξυπνήσει, πόση ώρα θα αφιερώσει στον πρωινό καφέ, πότε θα αρχίσει τις δουλειές της ημέρας... δεν υπακούει σε ένα τυποποιημένο πρόγραμμα, έστω προσωπικό. Ποικίλλει από μέρα σε μέρα και είναι πάντα ανοιχτό σε αλλαγές: ένας γείτονας θα σταθεί για κουβέντα, μια περαστική θα μπει για καφέ, μια μεταβολή στη διάθεση θα οδηγήσει παρορμητικά σε αλλαγή προορισμού καθ' οδόν... Οι διάφορες ενασχολήσεις, επίσης, δεν ιεραρχούνται τυπικά και έτσι μπορεί κάποια/ -ος να ξεκινήσει τη μέρα του ανοίγοντας το μαγαζί της/του, ενώ την επομένη να αρχίσει από το κτήμα, την τρίτη μέρα από τα μελίσσια κ.ο.κ., αφιερώνοντας σε κάθε μία δραστηριότητα όσο χρόνο κρίνει απαραίτητο ή «αρκετό» κάθε φορά. Πολλές εργασίες αλληλοεπικαλύπτονται: αναμειγνύονται ή συμβαίνουν ταυτόχρονα ή εναλλάσσονται ρυθμικά χωρίς ο περισπασμός ή η απραξία να θεωρούνται αθέμιτη διακοπή.

Το επίσημο διοικητικό κέντρο, το χωριό Χριστός, δεν αποτελεί και οικονομικό κέντρο, ούτε καν για τους κατοίκους του: κρίνοντας κανείς με βάση την κίνηση στο Χριστό, θα μπορούσε ίσως να φανταστεί τους Ραχιώτες ως περίεργο νυχτόβιο είδος που σπανίως εργάζεται, και πολλά τουριστικά ρεπορτάζ τους παρουσιάζουν όντως έτσι. Είναι όμως προτιμότερο να σκεφτόμαστε τις Ράχες σαν ολότητα, όπου όλο το εικοσιτετράωρο «κάτι συμβαίνει», μια που έτσι φαίνεται να βιώνουν τον τόπο τους και οι ίδιοι οι Ραχιώτες: οι καλλιέργειες, οι διάφορες τοποθεσίες όπου εργάζονται διασπείρονται σε όλη την έκταση των Ραχών ανά την οποία κινούνται διαρκώς και, κυρίως, όλος ο πληθυσμός των Ραχών κατανέμεται σε

τέσσερα βασικά ‘σόγια’, συνδεδεμένα μεταξύ τους με επιγαμίες, που αποτελούν την *κοινότητα*. Η εικόνα, εξάλλου, του «νυχτόβιου» δεν τους αποδόθηκε παθητικά: με τα πρώτα δημοσιεύματα, οι Ραχιώτες συνειδητοποίησαν πόσο επικερδής θα μπορούσε να γίνει ένας «αλλόκοτος» Χριστός ως τόπος εναλλακτικού τουρισμού, χωρίς να χρειαστεί να ‘ξοδέψουν’ οικονομικό ή πολιτισμικό κεφάλαιο. Ράχες, όμως, δεν είναι μόνο ο Χριστός και εργασία δεν είναι μόνο η «έδρα» της εργασίας: ανοιχτό κτίριο, ανοιχτό γκισέ δεν σημαίνει αυτομάτως και «ανοιχτός» εργαζόμενος, πόσο μάλλον που οι υπαλληλικού τύπου εργασίες είναι αριθμητικά περιορισμένες.

Η μέρα, συνεπώς, ξεκινά και για τους Ραχιώτες το πρωί, μόνο που το «πρωί» δεν έχει απαραίτητα ένα αυστηρά καθορισμένο χρονικό στίγμα. Η ώρα τρεις (15:00), για παράδειγμα, θεωρούνται πρωί ή μεσημέρι ανάλογα με τη ροή της συγκεκριμένης μέρας, χωρίς ο χαρακτηρισμός –που άλλωστε δεν τους αφορά και ιδιαίτερα- να θεωρείται δεδομένος. Η έννοια του ωραρίου³⁶ φαίνεται στους Ραχιώτες από απόμακρη έως εχθρική. Αυτό δε συμβαίνει γιατί συνδέουν πρωτίστως το ωράριο με τον καταναγκασμό της εργασίας: η δουλειά θεωρείται μια υποχρέωση που ένα υποκείμενο αναλαμβάνει να διεκπεραιώσει, και θα τη διεκπεραιώσει κατά τον καλύτερο δυνατό τρόπο επειδή έχει δεσμευθεί· η αντίληψη αυτή φαίνεται να ισχύει εξίσου για τη μισθωτή εργασία όσο και για τις δικές τους ‘δουλειές’ (τα κτήματα π.χ.). Η έξωθεν επιβολή χρονικής πειθαρχίας, όμως, σημαίνει ότι η δέσμευσή του αμφισβητείται και ταυτόχρονα επιβάλλει έναν «αφύσικο μονισμό»: για να τηρήσει κάποιος τη χρονική ακρίβεια του ωραρίου και να παραμείνει αφοσιωμένος καθ’όλη την προβλεπόμενη διάρκεια σε μία και μόνο ασχολία, πρέπει να «αποκοπεί από τον κόσμο», να αδιαφορήσει για όσα συμβαίνουν γύρω του και να εξαλείψει το ήθος της

³⁶ Δεν αναφέρομαι μόνο στις καθορισμένες ώρες λειτουργίας των καταστημάτων και των υπηρεσιών, αλλά και στη ρύθμιση των ημερολογιακών αργιών: την Κυριακή το πρωί είναι πιθανό να ανοίξει ένα κατάστημα που παρέμεινε κλειστό τα υπόλοιπα πρωινά, ενώ καθιερωμένες αργίες (π.χ. Μεγάλη Παρασκευή, Κυριακή του Πάσχα...) δεν τηρούνται.

συναναστροφής από τις συνατήσεις του με τους άλλους, υιοθετώντας την τυπικότητα του πόστου του. Το ωράριο –που δεν ρυθμίζεται εκ νέου κάθε φορά ανάλογα με την διάθεση ή την κούραση του εργαζόμενου- εκφράζει τη θεσπισμένη τάξη, μια τάξη που οι Ραχιώτες σέβονται όταν εργάζονται εκτός Ικαρίας:

«Στην Αθήνα, δούλευα στη ΔΕΗ. Δούλευα πιο πολύ απ’ όλους, θέλω να πω, δεν έλεγα, δημόσιο είναι, δε βαριέσαι, όπως οι υπόλοιποι... Απ’ το γραφείο μου όλα φεύγανε τελειωμένα, δεν έβλεπες φακέλους να μαζεύονται με τους μήνες. Βέβαια, κάθε μέρα αυτό το 7-3 (το ωράριο) με σκότωνε. Κανά δυο φορές –αυτό, όχι παραπάνω- πήγα στη δουλειά καθυστερημένη και μου ‘καναν παρατήρηση. ‘Μα τι σε νοιάζει, άνθρωπέ μου, τι ώρα έρχομαι, αφού τη δουλειά μου τη βγάζω;’, είπα του προϊσταμένου· ‘δηλαδή ο τάδε που ‘ναι πάντα στην ώρα του και δεν έχει τελειώσει τίποτε είναι καλύτερος;’. Αλλά το χειρότερο ήτανε που’ μασταν σε μια αίθουσα δεκαπέντε άνθρωποι και δε νοιαζότανε ο ένας τι γίνεται ο άλλος. Παιρητήθηκα, τρία χρόνια μετά παιρητήθηκα, και ας ήτανε τα σίγουρα που άφηνα· δε μ’ άρεζαν οι μέρες μου εκεί μέσα». (Παναγιώτα, 37 χρόνων)

Στην Ικαρία, η σχεσιακή ταυτότητα του ατόμου ως μέλους της κοινότητας του επιτρέπει να αμφισβητήσει την «έξωθεν» τάξη, αναδιαπραγματευόμενο το πολιτισμικό περιεχόμενο της εντοπιότητας, περιεχόμενο που παραδοσιακά εστιάζεται στην *αντίσταση*. Αν κάτι διακρίνει ξεκάθαρα τους Ραχιώτες από τους άλλους, αυτό είναι, όπως τονίζουν σε κάθε ευκαιρία, το ότι ‘αντιστέκονται’: αντιστέκονται στον μαζικό τουρισμό, επιδιώκοντας να προσελκύσουν έναν «ποιοτικό» τουρισμό στο νησί· αντιστέκονται στις παρεμβάσεις της κεντρικής εξουσίας, αλλά επιθυμούν το ενδιαφέρον και τη χρηματοδότηση από αυτήν· αντιστέκονται στην αλόγιστη κατανάλωση και σε «όσους την προωθούν και την υπηρετούν», στον «κακό εκσυγχρονισμό», στη μόδα, στην αξιακή διάσταση που έχει προσλάβει το χρήμα, ...

αντιστέκονται. Στην εννοιολόγηση της ικαριακής ‘αντίστασης’, τους μετασχηματισμούς της, τις αντιφάσεις που περικλείει, το ιστορικό της βάθος και το ιδιαίτερο βάρος που οι Ραχιώτες της αποδίδουν προκειμένου να αυτοπροσδιοριστούν θα άξιζε να αφιερωθούν περισσότερα σχόλια, τα οποία εξοβελίζονται από την παρούσα εργασία. Υπάρχει, ωστόσο, ένα στοιχείο στο οποίο θα επιμείνω εδώ· αυτό που, στη ρητορική των ντόπιων, συνέχει όλες τις προαναφερθείσες μορφές αντίστασης δίνοντάς τους υφολογική ενότητα, δεν είναι άλλο παρά το ότι ως κύρια έκφραση της ‘αντίστασης’ παρουσιάζεται παραδοσιακά ο ‘αργός ικαριακός χρόνος’, έννοια πολυδιάστατη για τους Ραχιώτες.

Οι στρατηγικοί μετασχηματισμοί της έννοιας του ‘αργού χρόνου’ και οι ποικίλες ερμηνείες του και εννοιολογήσεις από τους Ραχιώτες, καταδεικνύονται όταν συσχετίζονται παλαιότερες και νεότερες αφηγήσεις, κάτι που κάνουν συχνά οι Ραχιώτες. Άλλοτε, (π.β. και Μελάς 1955, Παπαλάς 2005) η καθυστέρηση π.χ. της καταβολής των φόρων στους οθωμανούς με πρόφαση την ανέχεια, ενώ *πραγματικότητα*, σύμφωνα με τους ντόπιους, ήταν η επίπονη εργατικότητα και πρόοδος των νησιωτών εξέφραζε μια εθνοτοπικού χαρακτήρα αντίσταση. Στις σύγχρονες αφηγήσεις, η έμφαση δίνεται στην ικαριακή οικολογία στοχεύοντας σε μια περισσότερο ‘τοπική’ ταυτότητα: είναι η «φυσική ζωή» των Ραχιωτών, ή η μεγάλη συγκέντρωση ουρανίου στο υπέδαφος που προκαλεί ηρεμία και νωχελικότητα, και τελικά το «ήθος» τους που διαμορφώνει την ιδιαίτερη ρυθμολογία που χαρακτηρίζει τον ‘αυθεντικό’ Καριώτη, ρυθμολογία που αποτελεί μέσο αντίστασης στην αγχώδη και αλλοτριωτική σύγχρονη ζωή (οι παραπάνω ερμηνείες συμφύρονται όλες μαζί ή αναφέρονται παράλληλα από τους Ραχιώτες). Τέχνασμα, στρατηγική, βιολογική αναγκαιότητα, παράδοση, ήθος· όπως και αν ερμηνευθεί, όσους μετασχηματισμούς

και αν υποστεί, με όποιον τρόπο και σε όποια συμφραζόμενα και αν εκδηλωθεί, ο *αργός χρόνος* παραμένει για τους ντόπιους χαρακτηριστικά *ικαριακός*.

Οι Ραχιώτες ισχυρίζονται ότι κάποτε επέλεξαν να είναι ‘αργοί’ για να φανούν ασυνεπείς προς τους δυνάστες τους· σήμερα, αρνούνται να προσαρμόσουν την καθημερινότητά τους σε θεσμισμένα ωράρια και να αποπροσωποποιήσουν την εργασία τους. Πίσω από τη ρυθμιστική κανονικότητα των ωραρίων διαβλέπουν μια απειλή που δεν σκιάζει μόνο τον παραδεδομένο τρόπο ζωής τους και τις αξίες τους, καθώς διακυβεύεται «κάτι βαθύτερο» : «αυτά που λέν παραδόσεις και τι βρήκαμε από τους παλιούς και τέτοια, άλλαξαν και θα αλλάζουν· μόνο οι νεκροί (δ)εν αλλάζουν. Για να καταλάβεις, **θέλουμε** να τ’ αλλάζουμε· είμαστε προοδευτικοί εμείς, και να ξέρεις, οι παλιοί που έφυγαν τα ρούχα τους αφή(σ)αν, αλλά εμείς που τα φοράμε είμαστε άλλοι. Και σήμερα τι μας ζητάν; Και ρούχα ν’ αλλάξουμε και κορμιά. Γιατί αυτό με το ωράριο πάει βαθειά, δεν είναι μόνο τι ώρα πιάνεις δουλειά. Δεν είν’ παρτό να το βάνεις ξώρασο (πανωφόρι που φοράς ριχτά, χωρίς να περάσεις τα χέρια στα μανίκια)» [Γιώργος (76), η υπογράμμιση δική του]. Και ο Νίκος (67) συμπληρώνει: «... και μεις θέλουμε τα καινούρια, αλλά πολλοί πέρα τα πήραν χωρίς παζάρια, ό, τι τους πάσαραν. Ήμουν και στην Αθήνα, ήμουν και στην Αμερική· εκεί θέλουν τον εργάτη εξάρτημα και τον υπάλληλο έπιπλο. Κι έλεγα πότε να γυρίσω πίσω, ν’ αφήσω την καρδιά μου να πλέει. Όχι επειδή είμαι από ‘δω· αλλά νά τι κατάλαβα: νομίζεις ότι τα ‘χεις όλα αλλά σ’ έχει η δουλειά. Τώρα που γύρισα, κάνω περισσότερα πράγματα στη μέρα, ενώ εκεί δεν προλάβαινα τίποτε, όλο να προλάβω και όλο κομμάτια· εδώ όλες οι δουλειές είναι κομμάτια, αλλά εγώ ολόκληρος. »

«Ο απελευθερωμένος χρόνος»: το πρόταγμα της αυτορυθμιζόμενης εργασίας.

Οι Ραχιώτες κατακερματίζουν τις ήδη πολλαπλές και διασπασμένες ασχολίες τους σε «κομμάτια», ενδιαφερόμενοι περισσότερο για την ταυτόχρονη εξέλιξη όλων των εργασιών, παρά για την κατάρτιση και τήρηση ενός χρονοδιαγράμματος που θα προβλέπει τη λήξη τους. Η διάσπαση, ωστόσο, δεν αποκλείει την εντατικοποίηση μιας εργασίας όταν κρίνεται ενδιαφέρουσα ή επείγουσα από το υποκείμενο, όπως η απραξία δεν θεωρείται αθέμιτη όταν επιλέγεται με βάση προσωπικά -και όχι 'αντικειμενικά'- κριτήρια. Η διάσπαση και η χρονική απροσδιοριστία είναι τα εργασιακά χαρακτηριστικά που σημαίνουν τόσα πολλά για τους Ραχιώτες στον τόπο τους και τους κάνουν να λένε ότι αισθάνονται 'ξένοι' οπουδήποτε αλλού δεν τους επιτρέπεται να ρυθμίζουν οι ίδιοι την εργασία τους. Όσον αφορά τους περισσότερους Ραχιώτες, η ένταση δεν εντοπίζεται στο δίπολο εργασία/ 'ελεύθερος χρόνος' -αίτημα τόσο επίκαιρο σε βιομηχανικές και μετα-βιομηχανικές κοινωνίες- :

«για να ζητάς 'ελεύθερο χρόνο', παραδέχεσαι ότι ο υπόλοιπος χρόνος σου είναι σκλαβωμένος. Κατάλαβες; Μιλάν για το χρόνο σου, λες και είναι ένα πράγμα που 'χεις στην τσέπη. Τελικά όμως, εσύ δεν είσαι ο χρόνος σου; Άμα το καλοσκεφτείς, με τι περιουσία γεννιέται ο άνθρωπος; Μ' ένα κορμί και μια προθεσμία να το ζήσει... Όταν δουλεύεις όπως θέλεις, όλος ο χρόνος σου είναι απελευθερωμένος.» (Αγγελική, 28)

Ιδανική εργασία για τους Ραχιώτες δε σημαίνει, λοιπόν, λιγότερη εργασία, αλλά αυτορυθμιζόμενη εργασία, πράγμα που θυμίζει το συμπέρασμα του E. P.

Thomson (1994: 29), ο οποίος εξετάζοντας ιστορικά την εργασιακή πειθαρχία καταλήγει: «κάθε φορά που οι άνθρωποι ήταν κύριοι της δραστηριότητάς τους, οργάνωναν το χρόνο τους ως εναλλαγή σκληρής δουλειάς και απραξίας» (1994: 29). Σήμερα, απέναντι στην κυρίαρχη αντίληψη, που στις ‘βιομηχανικές κοινωνίες’ διαχωρίζει σε στεγανές σφαίρες χώρου και χρόνου την εργασία, το νοικοκυριό και τον ‘ελεύθερο’ ιδιωτικό χρόνο, επιτάσσοντας για την καθεμιά διαφορετικές διάρκειες και ρυθμολογίες, οι Ραχιώτες αντιπαραθέτουν έναν εναλλακτικό προσδιορισμό της δράσης που καθορίζει την εργασία και επεκτείνεται στη διαχείριση του χρήματος και τη σχέση με την κεντρική εξουσία³⁷. Επιπλέον, η ετερότητα των ρυθμών της εργασίας και των άλλων δραστηριοτήτων της καθημερινότητας όπως προσλαμβάνεται από τους Ραχιώτες, ακόμα και αν υποθέσουμε ότι κληροδοτήθηκε από τις ιστορικές συνθήκες, δεν παρέμεινε ‘τοπικό ήθος’. η στρατηγική μετατόπιση αυτών που διακυβεύονται με τη χρήση του χρόνου στοχεύει πολύ μακρύτερα από την αναπαραγωγή της παράδοσης. Ρυθμολογίες και χρονικές αντιλήψεις επιστρατεύονται κάθε φορά που οι Ραχιώτες συζητούν καθιερωμένες αντιθέσεις όπως τοπικό/ παγκόσμιο, κέντρο/ περιφέρεια, αντιστρέφοντας υπέρ τους το κανονιστικό κριτήριο

³⁷ Ο συσχετισμός, εκτός από τη θεωρητική του επεξεργασία στα έργα των Bourdieu και Hall, γίνεται και από τους ίδιους τους Καριώτες· χωρίς να επεκταθώ, μερικές συνοπτικές παρατηρήσεις για τη διαχείριση του χρήματος: ελαχιστοποίηση της αξιακής διάστασης της συγκέντρωσης χρήματος και ‘επίδειξη’ της λιτότητας και της φτώχειας· συμβολική αξία του ‘ξοδέματος’ και απαξίωση της αποταμίευσης· εκτεταμένες ανταλλαγές σε πολλούς τομείς (τρόφιμα, οικοσκευή ...) αντί της αγοράς· ανακύκλωση υλικών και ανασύνθεσή τους σε ‘πατέντες’ που έχουν το κύρος ‘μόδας’ όπου τονίζεται το μηδενικό κόστος. Στο ίδιο πλαίσιο, ιδιαίτερο ενδιαφέρον έχει η μελέτη παλαιότερων και σύγχρονων διαθηκών και η πλειονότητα αντικειμένων μικρής ή μηδενικής αξίας σε αυτές, έναντι χρημάτων και ακίνητης περιουσίας – η διάθεση της οποίας διευθετείται αλλιώς-. Πολλές αντιφάσεις διέπουν και τη σχέση με την κεντρική εξουσία, αλλά και με το τι προσλαμβάνουν οι Καριώτες ως κεντρική εξουσία: δεν αναφέρονται απαραίτητα στην εθνική κυβέρνηση, αλλά εξίσου στην Ευρωπαϊκή Ένωση, τις ΗΠΑ, στις πολυεθνικές εταιρείες...· στον πρόσφατο διάλογο, λόγου χάρι, περί εγκατάστασης ή μη αιολικού σταθμού στο νησί, άκουσα πολλές φορές να συγχέονται οι παραπάνω παράγοντες υπό τον τίτλο ‘κεντρική εξουσία’. Το ποιες είναι οι δικαιοδοσίες, επίσης, της ‘κεντρικής εξουσίας’ και ποιες οι υποχρεώσεις της και σε τι μεταφράζεται αυτό για την κοινότητα και τα άτομα, είναι επίσης θέμα πολυδιάστατο στη ντόπια ρητορική. Π.β. επίσης Graeber, David. 1990. *The Disastrous Ordeal of 1987: Memory and Violence in Rural Madagascar*. Indiana University, όπου, μεταξύ άλλων, περιγράφεται η ‘εξάλειψη’ του κράτους και οι διαδικασίες ‘αυτορύθμισης’ σε μια μικρή κοινότητα.

της ταχύτητας: αν αυτό που μετράει στην ‘κοινωνία της πληροφορίας’ είναι η ταχύτητα και αν η προσωπική ζωή έχει συρρικνωθεί σε ‘στιγμές’ (Eriksen 2005), αυτοί προκρίνουν τις χάρες της βραδύτητας και το βάθος της διάρκειας. Και αν στη σύγχρονη δυτική κοινωνία αίτημα είναι ο ελεύθερος χρόνος, αυτοί διεκδικούν έναν χρόνο ‘απελευθερωμένο’ από κάθε ηγεμονία· όπως το θέτει η Αγγελική (28),

«Συζητάν στην Ευρώπη για το 35ωρο... 8ωρα, 7ωρα, στην αριθμητική είναι το θέμα; Αλλά αυτό θέλουν, να σου πουν ότι όλα παζαρεύονται. Πόσα δικαιώματα δίνεις για μια ώρα; -Υπ’ όψιν, και αυτήν την ώρα θα στη φάνε, στα Mall και τα σχετικά.- Δεν είμαστε τεμπέληδες, δε μας χαλά μια ώρα πάνω, μια ώρα κάτω. Αλλά να είναι ανθρώπινα. Και ανθρώπινο είναι να αποφασίζω εγώ για τη δουλειά μου. Η πραγματική πρόοδος πάει αργά. Ο άνθρωπος από φυσικού του περπατάει· ούτε πεδάλει ούτε τρέχει. »

Ο θεσμικός, ενικός ‘χρόνος εργασίας’ (εννιαία έναρξη, λήξη και διάρκεια, ομογενοποιημένος ρυθμός) που επαναλαμβάνεται προβλεπόμενα, παρουσιάζεται να συγκρούεται με τη ‘φυσική’ πολλαπλότητα των χρόνων των εργαζόμενων. Οι Ραχιώτες δεν τηρούν χρονοδιαγράμματα γιατί «αυτό είναι το φυσικό» και ακολουθούν «τη φυσική σειρά των πραγμάτων», της οποίας η επιβολή στο άτομο παίρνει την όψη του τυχαίου. Φυσικοί ρυθμοί/ τεχνητό ωράριο: πολλοί είδαν στη διαφορά ‘φυσικής’ εργασιακής ρυθμολογίας και θεσπισμένου ωραρίου την αντίθεση μεταξύ ‘παραδοσιακής’ – περιφερειακής και ‘βιομηχανικής’ – αστικής χρονικότητας, όπου η μεν καθορίζεται τελετουργικά, ενώ η δε είναι εξορθολογισμένη και εργαλειακή³⁸. Ο Bourdieu (1977 και 1980) έχει δείξει πόσο περιοριστική είναι μία τέτοια οπτική, η οποία αρνείται ότι μια εναλλακτική επιτελεστική χρονικότητα μπορεί να έχει εμπρόθετο χαρακτήρα· μια χρονικότητα που αντιπαρατίθεται στις

³⁸ π.β. Zerubavel 1985, και την επισκόπηση των σχετικών απόψεων που κάνει η Adams.

θεσμικές διευθετήσεις και οδηγεί τα υποκείμενα να επανατοποθετούνται στη σύγχρονη εμπειρία, είναι εξίσου εργαλειακή όσον αφορά την κατασκευή της ταυτότητάς τους όσο εργαλειακό είναι και το ωράριο που αποσκοπεί στον βέλτιστο συγχρονισμό των εργαζομένων και τη μεγιστοποίηση της παραγωγικότητας.

Ο εργαλειακός χαρακτήρας του ωραρίου και οι συνέπειές του στον τρόπο που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται το χρόνο (γραμμικότητα, ταχύτητα, φορά προς τα εμπρός) στη ρητορική της προόδου συνδέθηκαν αρχικά με τη βιομηχανική ανάπτυξη και στη συνέχεια με την «κοινωνία της πληροφορίας», ενώ οι «φυσικοί ρυθμοί» και η αδιαφορία απέναντι στο χρόνο του ρολογιού θεωρήθηκαν χαρακτηριστικά των αγροτικών και περιφερειακών κοινωνιών (Thomson 1994: 12 κ.α.), διάκριση που κατατάσσει σε μία κλίμακα νεωτερικότητας τις διάφορες κοινωνίες. Οι Ραχιώτες αντιστρέφουν τη ρητορική αυτή που αποκλείει από τη συγχρονία τους βραδυπορούντες, δηλώνοντας *παρόντες* στην εμπροσθοφυλακή του επίκαιρου: η σύγχρονη ζωή είναι αγχώδης και δεν παρέχει ικανοποίηση γιατί οι άνθρωποι είναι δέσμιοι της ταχύτητας. Οι ‘αναπτυγμένοι’ άλλοι μπορούν να ζήσουν καλύτερα προσεταιριζόμενοι τους αργούς ικαριακούς ρυθμούς, που αρμόζουν στην ανθρώπινη φύση, την κοινή ουσία όλων. Τελικά, το να καθορίζεις κάθε μέρα εκ νέου το χρόνο και το ρυθμό της εργασίας σου, το να προκρίνεις τις αστάθμητες καθυστερήσεις και παύσεις έναντι των στοχεύσεων αποδοτικότητας και παραγωγικότητας, είναι, σύμφωνα με τους Ραχιώτες, το πιο πρωτοποριακό πράγμα που μπορείς να κάνεις σε «μια εποχή που τρέχει»: όπως το έθεσε ο Γιώργος «είμαστε 100 χρόνια μπροστά απ’ τους υπόλοιπους, γιατί είμαστε 100 χρόνια πίσω στα υπόλοιπα».

Πολλές από τις παραπάνω αντιλήψεις περί ‘παράδοσης’, κράτους και κεντρικής εξουσίας, ‘έξωθεν επιβολής’ και ‘ιδιαίτερων ρυθμών’, η σύλληψη της εργασίας ως μέσου επιβολής πειθαρχίας και καθυπόταξης σε ντόπιες και ξένες ελίτ,

ακόμη και η ρητορική αυτοπαρουσίαση που εστιάζει στην αντίσταση ως μέσο συγκρότησης της τοπικής και εθνικής ταυτότητας, είναι αντιλήψεις ευρύτατα διαδεδομένες στον ελληνικό χώρο. Στην ελληνική εθνογραφική παραγωγή των τελευταίων χρόνων³⁹ οι αντιλήψεις αυτές, οι τοπικές τους παραλλαγές και οι μετασχηματισμοί τους συζητώνται εκτενώς, καθώς εντάθηκε το ενδιαφέρον για «τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι συγκροτούν το γεωγραφικό, κοινωνικό και χρονικό ‘παραέξω’ ή ‘μπροστά’ και το επικαλούνται ως μέτρο σύγκρισης, πρότυπο, απειλή ή προορισμό»⁴⁰. Αυτό, ωστόσο, που καθιστά τις αντιλήψεις των Ραχιωτών εξαιρετικά ενδιαφέρουσες είναι ο emphatic τρόπος με τον οποίο περιστρέφονται γύρω από τον άξονα του ‘χρόνου’: η σύνδεση των εργασιακών ρυθμών με στοιχεία αυτογνωσίας, ιστορίας και ιδεολογίας, αυτή η τόσο εστιασμένη στη χρονικότητα πρόσληψη της ιστορίας και της καθημερινής ζωής ως αλληλένδετων συνόλων εμπειριών και παραστάσεων, θα μπορούσε να αποτελέσει μια διευρυμένη οπτική προκειμένου να συζητηθεί εκ νέου η δισημία με την οποία επενδύονται έννοιες όπως αυτή της ιστορίας, της προόδου και της παράδοσης σε λαϊκά και λόγια συμφραζόμενα στη σύγχρονη Ελλάδα. Έτσι, το συμβολικό περιεχόμενο που οι Ραχιώτες αποδίδουν στην ικαριακή ταυτότητα, υπερβαίνει την περιθωριακή (γεωγραφικά, οικονομικά και πολιτικά) εντοπιότητα, μεταστρέφοντάς την σε μοναδικό πλεονέκτημα· αν έχουν κάτι διαφορετικό και πολύτιμο να μετακενώσουν στους «άλλους», αυτό δεν είναι το ένδοξο παρελθόν τους αλλά ο μετασχηματισμός της καθημερινότητας σε καθημερινή ‘ζωή’.

³⁹ Π.β. ενδεικτικά Hertzfeld, M. 1982. *Ours Once More. Folklore, Ideology, and the making of Modern Greece*. Texas: U.T.P. του ίδιου, 1985, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: P.U.P. Παπαταξιάρχης & Παραδέλλης (1993).

⁴⁰ Μπακαλάκη, Αλεξάνδρα. 2006. ‘Για την ποιητική της ομοιότητας’, στο Παπαταξιάρχης Ευθ. *Περιπέτειες της ετερότητας*. Η παραγωγή της πολιτισμικής διαφοράς στη σημερινή Ελλάδα. Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 383-406.

**Ώρες με τον ‘εαυτό’ και ώρες με τους άλλους:
η συλλογικότητα της ‘μοναξιάς’ και η υποκειμενικότητα της
συναναστροφής.**



Στοιχειώδεις ανάγκες και χρονικές ‘αναγκαιότητες’.

Οι εργασιακές συνήθειες και πρακτικές των Ρ αχιωτών, καθώς και οι συνακόλουθες αντιλήψεις περί εργασίας και ωραρίων, δεν είναι το μόνο πεδίο όπου εκδηλώνεται η επιμονή των Ραχιωτών να ακολουθούν διαφορετικές χρονικές ρυθμίσεις. Ήδη από τα παραπάνω, εύκολα συνάγει κανείς ότι εφόσον η εργασία αρχίζει και τελειώνει σε διαφορετικές ώρες κάθε μέρα, οι ώρες των γευμάτων δεν θα μπορούσαν να είναι σταθερές· θα ήταν, όμως, αναμενόμενο θεωρητικά να εμπίπτουν σε έναν γενικό προγραμματισμό, κατά τον οποίο ένα ή δύο τουλάχιστον γεύματα θα

είχαν έναν κατά προσέγγιση μεν, σταθερό δε, χρονικό προσδιορισμό (π.χ. μεσημεριανό κάποια στιγμή του μεσημεριού, ή πρωινό αφού ξυπνήσει κανείς). Κάτι τέτοιο, ωστόσο, δε συμβαίνει, καθώς αφενός το φαγητό μπορεί να παρεμβληθεί σε οποιαδήποτε ασχολία ή δραστηριότητα, αφετέρου δεν υπάρχει αυστηρή διάκριση του περιεχομένου των γευμάτων⁴¹ σε τρόφιμα ή φαγητά κατάλληλα για πρωινό, μεσημεριανό και βραδυνό αντίστοιχα:

«...Τρώμε όταν πεινάσουμε και ό,τι υπάρχει. Αυτό είναι το φυσικό. Δύσκολα θα βρεις ραχιώτη δύσκολο στο φαϊ. Δηλαδή, μπορεί και να υπάρχει, δεν ξέρω... Εντάξει, προσπαθώ να αφήνω στο σπίτι μαγέρεμα, αλλά και να μην έχει, ο καθένας κάτι θα βρει. Και μέχρι να φτάσεις σπίτι, όλο και από κάπου (κάποιο σπίτι γνωστού ή φίλου εννοεί) θα περάσεις, όλο και κάτι θα φας. Ύστερα, δεν ξέρω και πότε θα 'ρτουν όλοι στο σπίτι να μαζευτούμε. Δεν τρώμε μαζί. Ίσως οι γέροι, που κάθονται μέσα και δεν έχουν πολλά πέρα-πέρα, να τρων που λες με συνήθειο, να θυμούνται το φαγητό, τι άλλο να κάμουν; ... Και ανάλογα την εποχή: μπορεί να μαζέψεις μια μέρα πεταλίδια, μια μέρα να 'χεις λαχανικά αφ' τον κήπο, άλλη να 'χεις σφαχτό... Γιατί με ρωτάς όμως; ... Και τι πειράζει δηλαδή να φας σαλάτα πρωινή, αν έχεις σαλάτα και την κάνεις κέφι; Άλλες (μέρες), μ' έναν καφέ μονάχα και πάει μέχρι το βράδυ. » (Ερινούλλα, 53 χρονών)⁴².

⁴¹ Εξαιρούνται φυσικά τα εορταστικά γεύματα και τα 'τραπεζώματα', όπου ο κανόνας της λιτότητας αντιστρέφεται. Στα δε 'μνημόσυνα' και τα πανηγύρια, σερβίρεται ο 'ζωμός' (από βραστή γίδα) και ψητό κατσικίσιο κρέας, όπως συμβαίνει και σε άλλα νησιά και περιοχές του ελληνικού χώρου. Από την άλλη, το 'κέραςμα', όταν επισκέπτεσαι ένα σπίτι, εκτός από τον καφέ, είναι κυρίως κρασί και, ίσως, ένας στοιχειώδης μεζές· στα «παλαιότερα σπίτια» και στα σπίτια των ηλικιωμένων, μάλιστα, υπάρχει πάντα ένα 'σιφούνι' με κρασί στο τραπέζι για τον περαστικό που θα μπει μέσα, μια που οι επισκέψεις δεν προαναγγέλλονται και δεν επικαλούνται συγκεκριμένους λόγους για να καλέσουν κάποιον/ κάποιαν.

⁴² Το απόσπασμα της συνέντευξης της Ερινούλλας που παρατίθεται παραπάνω είναι και η μόνη ρητή περιγραφή των σχετικών με το φαγητό συνηθειών που είχα: για τους περισσότερους Ραχιώτες με τους τους οποίους συνομίλησα, οι σχετικές ερωτήσεις ήταν α(δια)νόητες, καθώς στόχευαν στο αυτονόητο· η σιωπή τους σε συνδυασμό με τις σχετικές παρατηρήσεις μου για τις ώρες και τη συχνότητα των γευμάτων, με οδήγησαν να σκεφτώ πως απαντήσεις σαν αυτές της Ερινούλλας κινούνταν μάλλον στο χώρο της δόξας, παρά της

Πράγματι, η παροιμία «των φρονίμων τα παιδιά πριν πεινάσουν μαγειρεύουν» δεν είναι και πολύ δημοφιλής στις Ράχες. Η ραχιώτικη κουζίνα, από την άλλη, δεν είναι διόλου στοιχειώδης -παρότι οι πρώτες ύλες της συχνά περιορίζονται στα στοιχειώδη- και πολλά από τα αγαπημένα φαγητά των Ραχιωτών (σουφικό, χορτόπιτες, κατσίκι ράσκο...) απαιτούν πολύωρη προετοιμασία· δεν είναι σπάνιο να αρχίσει η παρασκευή ενός τέτοιου φαγητού στη μία ή στις δύο η ώρα τη νύχτα, αν εκφραστεί ανάλογη επιθυμία στην οικογένεια ή στη συναναστροφή. Αυτό, λοιπόν, που τα λόγια της Ερινούλλας αποτυπώνουν, δεν είναι η μαγειρική ‘προχειρότητα’, όσο η σύνδεση του καθημερινού φαγητού με την υποκειμενικότητα της ‘όρεξης’. Η ‘όρεξη’ δεν γίνεται αισθητή ως κάτι βιολογικά προγραμματισμένο, αλλά ως κάτι προγραμματικό: δεν έχει χρονική τακτότητα και σταθερές ώρες εκδήλωσης, δεν διακρίνει βάσει –χρονικών- κατηγοριών την καταλληλότητα των διαφόρων εδεσμάτων και δεν συνδέεται με την επιτακτικότητα της χρονικά άμεσης ικανοποίησης με την οποία συχνά, στο δυτικό λόγο, επενδύονται πολιτισμικά όσες ‘βιολογικές’ ανάγκες θεωρούνται στοιχειώδεις.

Μία από τις στοιχειώδεις αυτές ανάγκες που, στον κυρίαρχο λόγο, υπάγονται σε έναν σταθερό χρονικό προγραμματισμό της καθημερινής ζωής είναι ο ύπνος. Στις Ράχες, απεναντίας, η πρώτη ‘ένδειξη’ ανατροπής της θεσμισμένης καθημερινής τάξης που παρατηρεί ο επισκέπτης, είναι η μετατόπιση του ύπνου από την ‘κανονική’ χρονική ζώνη της νύχτας σε ‘άλλες’ ώρες. Ειδικά κατά την καλοκαιρινή περίοδο, παρακολουθώντας κανείς την κίνηση ανθρώπων όλων των ηλικιών τις μικρές ώρες της νύχτας, εύκολα υποθέτει ότι οι Ραχιώτες κοιμούνται μέχρι αργά το πρωί, πράγμα όμως που δεν ισχύει για την πλειονότητα. Η περιβόητη πια νυχτερινή δραστηριότητα

ρητορικής. Οπότε παραθέτω τα λόγια της Ερινούλλας και ως ένδειξη αυτών που οι υπόλοιποι λέγαν με τη σιωπή τους.

των Ραχιωτών, ούτως ή άλλως, δεν περιορίζεται κατά τους χειμερινούς μήνες, απλώς είναι λιγότερο ορατή: αντί για τα καφεενία, τα μπαρ και τις πλατείες, το χειμώνα οι Ραχιώτες συγκεντρώνονται περισσότερο σε σπίτια φίλων. Κατά το πρώτο διάστημα της παραμονής μου, με εντυπωσίασε και εμένα η ελαστικότητα του *βιολογικού ρολογιού* των Ραχιωτών όλων των ηλικιών: οι ασύμμετρες διάρκειες έως και η ολοκληρωτική παράλειψη του ύπνου, ιδίως κατά τη διάρκεια των συχνών γλεντιών και πανηγυριών, διάρκεια που μπορεί να φτάσει και τα δύο εικοσιτετράωρα, μου δημιούργησαν την αναμονή για εμφανή συμπτώματα αϋπνίας και εξάντλησης. Η μόνη, ωστόσο, με εμφανή εξάντληση -έως και κατάπτωση- ήδη μεσούντος του γλεντιού, ήμουν εγώ ή, τουλάχιστον, ήμουν η μόνη που επεδείκνυα δημοσίως τη νύστα μου και την ανάγκη μου για ύπνο· οι ελάχιστοι που αποχώρησαν, το έκαναν «αξιοπρεπώς». Αργότερα, έχοντας ‘ανακαλύψει’ την έντονη ημερήσια δραστηριότητα που διασπείρεται σε όλη την έκταση των Ραχών, εντυπωσιάστηκα ακόμη περισσότερο: μα πότε τέλος πάντων κοιμούνται αυτοί οι άνθρωποι; Εκτός από τους οικισμούς, ο ύπνος στις Ράχες μοιάζει εξίσου *αφανής*.

Η σύνδεση του ύπνου με συγκεκριμένα χρονικά διαστήματα της ημέρας (νυχτερινές ή μεσημβρινές ώρες) θεωρείται από τους Ραχιώτες πειστικά κανονιστική και συχνά ανατρέπεται: κατά τη διάρκεια των μεγάλων γλεντιών και των πανηγυριών ο ύπνος εξοβελίζεται τελείως από το εικοσιτετράωρο, ενώ και στην καθημερινότητα η χρονική διάρκεια που αφιερώνει ένας Ραχιώτης στον ύπνο άλλοτε τεμαχίζεται σε πολλά μικρά διαστήματα και άλλοτε αντιστοιχεί σε έναν και μόνο, κατά κανόνα όχι πολύωρο, ύπνο. Ο ύπνος, όπως διαπίστωσα στη συνέχεια, παρόμοια με το φαγητό, συμπεριλαμβάνεται στην κατηγορία των αναγκών που καλύπτονται «ανάλογα με τη διάθεση»: όταν κάποιος αισθάνεται ευχαρίστηση ή ενδιαφέρον για τη συναναστροφή, το αίσθημα της νύστας θεωρείται αδύνατο να εκδηλωθεί. Η απομονωμένη

κρεβατοκάμαρα, άλλωστε, δεν είναι το μόνο μέρος, όπου ένας Ραχιώτης μπορεί να «γείρει»: αυτοκίνητα, σπίτια φίλων ανά τα οποία περιφέρονται καθ' όλη τη διάρκεια του εικοσιτετραώρου, μια γωνιά στο κτήμα ή στην αυλή, είναι τόποι εξίσου κατάλληλοι για σύντομη ή μακρά ξεκούραση όσο και η ιδιωτικότητα της προσωπικής κρεβατοκάμαρας.

Σύμφωνα με την κυρίαρχη αντίληψη, οι ώρες του ύπνου και των γευμάτων, καθοριζόμενες από τη βιολογική αναγκαιότητα, ανάγονται στη σφαίρα του φυσικού· υπάρχει συνεπώς ένα καθολικής ισχύος χρονοδιάγραμμα που επιτάσσει την χρονική ακολουθία και τη διάρκεια των σχετικών ενεργειών. Ορθότερο, όμως, είναι το ότι οι βιολογικές προδιαγραφές περιορίζονται σε στοιχειωδέστερο επίπεδο –αρκεί κανείς να φάει και να κοιμηθεί, αδιάφορο πώς και σχετικό το πότε-, και μόλις τα τελευταία χρόνια η δυτική ιατρική παραδέχθηκε ότι οι κανονιστικές περιγραφές περί «σωστών συνηθειών ύπνου» δεν έχουν τόσο ισχυρή βιολογική βάση όσο αρχικά υποτίθετο⁴³. Η συμβολική διάσταση των σχετικών με τον ύπνο συνηθειών και πρακτικών –παρότι οι σχετικές μελέτες είναι ακόμη ελάχιστες- αναδείχθηκε από τον κοινωνιολογικό περί χρόνου προβληματισμό. Ο Zerubavel (1981: 21-29) υποστηρίζει πως η σύνδεση του ύπνου και των νυχτερινών ωρών με την ιδιωτικότητα είναι μια ακόμη όψη της «νεωτερικής γραφειοκρατικής διάκρισης» των δραστηριοτήτων σε ιδιωτικές και δημόσιες, θυμίζοντας πως πρόκειται μάλλον για μια δυτική, ιστορική κατασκευή και πως η ιδιωτικότητα είναι μια κατηγορία υπολειμματική. Παρότι η αντίθεση ιδιωτικό/δημόσιο έχει εκτενώς συζητηθεί στην ανθρωπολογική θεωρία, ελάχιστη προσοχή έχει δοθεί στη χρονική της διάσταση: η παραπάνω αντίθεση/ κατηγοριοποίηση γίνεται στην πράξη κανονιστική ακριβώς χάρη στον καταμερισμό του χρόνου και του χώρου,

⁴³ Για περισσότερες πληροφορίες Lamberg, L. 1994. *Bodyrhythms: Chronobiology and Peak Performance*, N.Y.: Asja Press και Winfree, A. T. 1986. *The timing of biological clocks*. N.Y.: Scientific American Library.

και την αντίστοιχη κατανομή των δραστηριοτήτων⁴⁴. Σε συνδυασμό με την ορθολογικοποιημένη χρονική διάταξη των γευμάτων, οι σχετικές με τον ύπνο συνήθειες συγκροτούν την «χρονική αγκίστρωση στην κανονικότητα»⁴⁵, ή αλλιώς το πλέον στοιχειώδες επίπεδο της θεσμοποίησης (Berger 2003: 107 κε.), δηλαδή την τυποποίηση πράξεων που έχουν μετατραπεί σε συνήθειες από τα δρώντα υποκείμενα.

Οι σχετικές με τον ύπνο και το φαγητό πρακτικές των Ραχιωτών, ωστόσο, καθώς και οι περισσότερες καθημερινές πρακτικές και πολιτισμικές επιτελέσεις, δίνουν την εντύπωση των ελάχιστα τυποποιημένων συνηθειών ως προς τη χρονική τους διάσταση: η σειριακότητα συχνά ανατρέπεται, η διάρκεια δεν είναι προβλέψιμη, η χρονική θέση ποικίλλει και η συχνότητα διαφοροποιείται. Τίθεται τότε το εξής ερώτημα: όντως δεν υπάρχει καμία χρονική δομή, άρα δεν υφίσταται κατηγοριακή διάκριση των γεγονότων⁴⁶ από τους Ραχιώτες; Ή, ανατρέχοντας στους συλλογισμούς της προηγούμενης παραγράφου, η διαφορετική χρονική διάταξη των καθημερινών πρακτικών των Ραχιωτών συνεπάγεται ότι στην κοινότητα των Ραχών δεν υπάρχει θεσμισμένη *κανονικότητα*; Η απάντηση κρύβεται ενδεχομένως στην αντιστροφή του ερωτήματος: η *κανονικότητα* των Ραχιωτών είναι η χρονική απροσδιοριστία κάθε επιτέλεσης, απροσδιοριστία που σε πολλές περιστάσεις δεν περιορίζεται στο επίπεδο της ρητορικής. Αν, ωστόσο, οι συμβολικές δομές προσδιορισμού του χρόνου και

⁴⁴ Η διάκριση του χώρου σε *ιδιωτικό* και *δημόσιο*, καθώς και οι συμβολικές του προεκτάσεις έχουν συζητηθεί αρκετά: στην ελληνική εθνογραφία συζητήθηκε κυρίως η έμφυλη διάσταση του καταμερισμού, που αποκλείει τις γυναίκες από τον πραγματικό και συμβολικό δημόσιο χώρο και επιτάσσει την παρουσία των ανδρών σε αυτόν. Π.β. επίσης Dubisch, Jill. 1991. 'Gender, Kinship and Religion: 'Reconstructing' the anthropology of Greece.', στο Loizos, P. & Papataxiarxis Ef. *Contested identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: P.U.P, 29-46.

⁴⁵ Garfinkel, Harold. 1987 (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall: 32. Για τη χρονική δομή των γευμάτων και τη σημασία της, Douglas, Mary. 1975. 'Deciphering a Meal' στο *Implicit Meanings*. London: Routledge, 255-57

⁴⁶ Η κατηγοριακή διάκριση των γεγονότων, όπως την εννοώ εδώ, είναι συνάμα και χρονική διάκριση και είναι συμβολικής φύσης: υπάρχουν γεγονότα που θεωρούμε ότι δεν πρέπει ή είναι αδύνατο να γίνονται παράλληλα, δραστηριότητες που έχουν χρονική προτεραιότητα έναντι άλλων, καθώς και κανονιστικές περιγραφές της διάρκειας των δραστηριοτήτων –π.χ. δεν είναι ορθό η διασκέδαση να διαρκεί περισσότερο από την εργασία.

διευθέτησης της διαπροσωπικής συμπεριφοράς έχουν συνάφεια, και ενσωματώνονται από τα δρώντα υποκείμενα, συνεπώς είναι συνεστώσες της έξης⁴⁷, σημείο στο οποίο συγκλίνουν οι θεωρήσεις των Geertz και Bourdieu, χρήσιμο θα ήταν, προτού προχωρήσουμε σε συμπεράσματα να εξετάσουμε τη χρονική οργάνωση των διαφόρων μορφών συναναστροφής και τις χρονικές διαστάσεις της διαπροσωπικής συμπεριφοράς.

Πέρα από τον τόπο: σημειώνοντας το χρόνο.

«Οι Μπαλινέζοι ουδέποτε κάνουν κάτι με τρόπο απλό,
όταν μπορούν να το κάνουν με τρόπο περίπλοκο.»

Clifford Geertz

Η καθημερινή κοινωνικότητα παρέχει πολλές ευκαιρίες για συνομιλίες, που φυσικά διαφοροποιούνται ως προς το κοινωνικό και χωρικό πλαίσιο στο οποίο διεξάγονται και τη χρονική και νοηματική περίσταση. Δεν θα ανατρέξω εδώ σε μια κοινωνιο-γλωσσολογική τυπολογία της συνομιλίας, καθώς η εστίαση αυτής της εργασίας αποκλείει –τεχνητά βεβαίως- στερεότυπες και μη συνομιλίες που διεξάγονται σε εορταστικά, τελετουργικά και επίσημα πλαίσια. Έστρεψα το ενδιαφέρον μου κυρίως στις τυπικές συνομιλίες των καθημερινών συναντήσεων (ψώνια, τυχαίες συναντήσεις στο δρόμο, συνομιλίες στο εργασιακό περιβάλλον, όταν σε αυτό συνεργάζονται περισσότερα του ενός άτομα) και στις συζητήσεις κατά τη

⁴⁷ π.β. Geertz 2003: 375-377, Bourdieu 1964.

συναναστροφή (σκόπιμες συναντήσεις και διάλογοι δύο ατόμων, παρέα, διασκέδαση, πολιτικές συζητήσεις, φλερτ). Από το πλήθος, επίσης, των παραμέτρων που διαμορφώνουν τέτοιου είδους επιτελέσεις, εδώ απομονώθηκαν οι χρονικές διαστάσεις της λεκτικής και μη λεκτικής επικοινωνίας, καθώς και τα υφολογικά εκείνα στοιχεία που σχετίζονται με τη ρυθμικότητα και το χρονισμό.

Τα συναπαντήματα στο δρόμο –που, θυμίζω, μπορούν κάλλιστα να σημάνουν διακοπή της κυκλοφορίας, ειδικά όταν τα άτομα που συναντώνται είναι εποχούμενα, χωρίς φυσικά ο παραπάνω όρος να εμποδίζει τους συναντώμενους πεζούς να σταθούν στο μέσο του δρόμου- είναι κατά κανόνα αφορμή για σύντομες συνομιλίες. Οι τυπικοί χαιρετισμοί (καλημέρα, καλησπέρα, γεια κ.τ.λ.) συνήθως παραλείπονται, καθώς οι Ραχιώτες περνούν αμέσως σε αυτό που φαίνεται να τους ενδιαφέρει ιδιαίτερα: οι άμεσες ή έμμεσες ερωτήσεις για την προηγούμενη ή την επόμενη θέση στον χώρο του/της συνομιλητή/ συνομιλήτριας είναι το έναυσμα για να ανταλλάγουν εν τάχει τα νέα που αφορούν και τα δύο πρόσωπα, οπότε –επίσης χωρίς να ανταλλάγουν χαιρετισμοί, σχεδόν απότομα- η συζήτηση λήγει και οι συνομιλητές αποχωρούν. Αυτά τα επίμονα «από πού έρχεσαι;» ή «για πού από δω;» ή «σε είδα πέρα πριν, εσύ δεν ήσουν;» με έκαναν αρχικά να τα θεωρήσω στερεότυπη αρχή των τυχαίων, απρόβλεπτων συναντήσεων. Το γεγονός, όμως, ότι το «παιχνίδι του γεωγραφικού στίγματος», εμπλουτισμένο με περισσότερα σχόλια και υπαινιγμούς, αποτελεί επίσης και το συνηθισμένο έναυσμα μιας φιλικής κουβέντας με μεγαλύτερη διάρκεια, είτε αυτή πραγματοποιείται στο σπίτι είτε στο καφενείο, με οδήγησε να ξανασκεφτώ αυτή την πρώτη ερμηνεία. Στην πραγματικότητα, τα συναπαντήματα στις Ράχες ελάχιστα εμπίπτουν στο τυχαίο και οι διαπροσωπικές συναντήσεις μεταξύ δύο ή περισσότερων ατόμων, παρότι δεν ορίζονται από πριν με σαφήνεια ή δεν

συμφωνούνται καν, δεν είναι ακριβώς ‘απρόβλεπτες’⁴⁸: οι Ραχιώτες συνεννοούνται και συγχρονίζουν τη φυσική τους παρουσία κάπου, όχι επειδή ορίζουν ένα ακριβές σημείο συνάντησης στον τόπο και το χρόνο, αλλά επειδή διαμορφώνουν ένα ρυθμό συναντήσεων και μπορούν να ‘διαβάσουν’ τους μετασχηματισμούς της ρυθμικότητας που προκαλούν οι μετατοπίσεις των αισθημάτων και των συμφερόντων των μελών της κοινότητας. Με άλλα λόγια, ως σημείο χρονικής αναφοράς μιας συνάντησης (η συνεννόηση για ένα ραντεβού) δεν χρησιμοποιείται η ακριβής ωρολογιακή ώρα, αλλά οι ποικίλλοι και μεταβαλλόμενοι ρυθμοί της έντασης των κοινωνικών σχέσεων μεταξύ ομάδων και των διαπροσωπικών σχέσεων μεταξύ ατόμων· η δυνατότητα αναγνώρισης και συνδιαμόρφωσης αυτών των ρυθμών από τους Ραχιώτες τους επιτρέπει να διαγιγνώσκουν την κοινωνική κατάσταση, οπότε μπορούν να συνευρίσκονται/ συμπίπτουν στο χώρο με προτιμώμενα πρόσωπα, ενώ ταυτόχρονα αποφεύγουν κάποια άλλα. Πώς συγκροτούνται και αναγνωρίζονται όμως αυτοί οι ‘ρυθμοί’ και πώς διαπλέκονται με το στίγμα στο χώρο, που τόσο έντονα φαίνεται να απασχολεί τους Ραχιώτες στις συναντήσεις τους;

Στις τυπικές στιχομυθίες, στις οποίες αναφέρθηκα παραπάνω, τα ονόματα γεωγραφικών θέσεων και οικισμών δεν χρησιμοποιούνται· οι απαντήσεις στα

⁴⁸ Τα παραπάνω, φυσικά, δεν σημαίνουν ότι δεν πραγματοποιούνται έκτακτες ή προσυμφωνημένες συναντήσεις με ακριβές τοπικό και χρονικό στίγμα· οι συναντήσεις, ωστόσο, αυτές, (‘παράνομα’ ερωτικά ραντεβού, ραντεβού για να συζητηθεί κάτι με μυστικότητα, ή για άλλους λόγους) έχουν έναν εκ των προτέρων σαφώς ‘καθορισμένο σκοπό’, πράγμα που δεν χαρακτηρίζει την πλειονότητα των συναντήσεων που ορίζουν την καθημερινή κοινωνικότητα των Ραχιωτών, όπως θα δειχθεί και στη συνέχεια. Με ή χωρίς προσυνεννόηση, πάντως, οι συναντήσεις δύο ή περισσότερων ατόμων και των δύο φύλων δεν πραγματοποιούνται τόσο στο εσωτερικό των σπιτιών, όσο στον ανοιχτό χώρο (κτήματα, ‘δάσος’, δρόμος) και τα καταστήματα· μόνο κατά τους πολύ κρύους χειμερινούς μήνες οι Ραχιώτες περιορίζονται σε κάποιο βαθμό εντός των σπιτιών. Το αντίθετο περιγράφει η Cowan (1998: 74 κ.ε.), όπου και έμφυλος καταμερισμός των χώρων συναναστροφής παρατηρείται, και οι καθημερινές, μη προσυνεννοημένες συναντήσεις ισχύουν μόνο για την καθημερινή έξοδο των ανδρών στο καφενείο. Στα ραχιώτικα καφενεία και μπαρ συχνάζουν εξίσου και γυναίκες όλων των ηλικιών· συνήθως στην έξοδο του Σαββατοκύριακου οι παρέες είναι μεικτές, αλλά υπάρχουν και οι κατά φύλα διακριτές παρέες (‘γυναικο-παρέες’ και ανδρικές συντροφίες). Η σύνθεση και η λειτουργία αυτών των κατά φύλο συναναστροφών, ωστόσο, αποτελεί αντικείμενο μιας άλλης εργασίας.

διάφορα «πού;» εξαντλούν ένα μικρό φάσμα τοπικών προσδιορισμών: «σαπέρα, πέρα- πέρα, σαπάνω, πάνω-πάνω, σα κάτω, σαδώθε, σακείθε». Αυτοί οι –ασαφείς και γενικόλογoi, σε πρώτη ανάγνωση- προσδιορισμοί, θα έμεναν αδιάγνωστοι χωρίς τη γνώση της ρυθμικότητας της κοινωνικής ζωής των Ραχιωτών, καθώς η σημειολόγησή τους δεν εξαντλείται στη γεωγραφική αναφορά: στην πραγματικότητα, είναι ακριβώς ο χρονικός τους πυρήνας που παράγει τόσο το προτασιακό όσο και το πολιτισμικό τους νόημα. Αναλυτικότερα, οι προσδιορισμοί αυτοί δεν αντιστοιχούν σε κατανομή θέσεων στον τόπο, αλλά στις *θέσεις* που καταλαμβάνει το υποκείμενο στην καθημερινή κοινωνικότητα, οπότε η σημασία τους δεν είναι στατική: οι παραπάνω προσδιορισμοί, φαινομενικά δηλωτικοί κατεύθυνσης, αποκτούν το νόημά τους όταν, εκκινώντας από τον τόπο κατοικίας⁴⁹, συνδυάζονται με το χρονισμό των κινήσεων και των δραστηριοτήτων ενός ατόμου και εντάσσονται στα συμφραζόμενα της ρυθμικότητας της καθημερινής ζωής της κοινότητας. Για παράδειγμα: για να εξάγω τη σημασία του προσδιορισμού ‘σαπέρα’ ως απάντησης σε ερώτησή μου, έπρεπε να συνυπολογίσω την ταυτότητα του συνομιλητή, το φάσμα των δραστηριοτήτων και των σχέσεών του, την περίσταση, τη σχέση μου μαζί του, και τις θέσεις μας στον τόπο κατά τη διάρκεια της συνάντησης. Έτσι, το ‘σαπέρα’ που μπορεί στη δεδομένη συνάντηση να σημαίνει τον Εύδηλο, σε μια επόμενη συνάντηση στο ίδιο σημείο σημαίνει έναν οικισμό πριν απ’ τον Εύδηλο, ή το Καρκινάγρι στην τελείως αντίθετη κατεύθυνση και ούτω καθεξής. Καθώς όλες οι συζητήσεις και τα συναπαντήματα αρχίζουν με το ‘πού’, το πώς θα απαντηθεί και πώς θα ερμηνευθεί από τον ερωτήσαντα η θέση/ στίγμα του ατόμου που τον ενδιαφέρει, είναι μια ακροβασία

⁴⁹ Ο τόπος κατοικίας επίσης δεν ορίζεται απλώς ως στατικό σημείο στο χώρο: η ένταξη σε συγγενικά δίκτυα και δίκτυα συμμαχιών επηρεάζει σημαντικά την εννοιολόγηση του τοπικού προσδιορισμού, οπότε ενώ η κτισμένη κατοικία ενός ατόμου βρίσκεται, για παράδειγμα στον οικισμό τάδε, το άτομο μπορεί να προσδιορίζεται ως ‘κάτοικος’ ενός άλλου οικισμού, όπου έχει κτήματα στα οποία περνά αρκετό χρόνο ή έχει σχέση καταγωγής και πολυάριθμους στενούς συγγενείς.

όπου η σημασία πρέπει να κρυφθεί στο επίπεδο του λόγου και να συναρμολογηθεί ως παζλ από σωματικές ενδείξεις, προηγούμενη γνώση και πληροφορία και συνδυαστική ικανότητα ή, τελικά, φαντασία.

Ραχιώτικα δίκτυα και δίκτυα: ο εννιαίος χρόνος.

Αμήχανος τρόπος ότι ποτε αλήθιαν ακούεις από Ικαρίον.

[Επιγραφή του 5^{ου} αιώνα π.Χ. από την Οινόη, όπου η γραφή 'Ικαρίον' έχει αποξεστεί, πιθανότατα από τους ντόπιους, και έχει διορθωθεί σε 'Ιουδέον'. Ματθαίος, Αγγ., Παπαδόπουλος, Γ. 2003. *Επιγραφές Ικαρίας*. Αθήνα: Ελληνική Επιγραφική Εταιρεία, Επιγραφικόν Πιττάκιον, αρ.1]

Ό,τι δεν μπορεί να διαψευστεί δε λέει τίποτε ή λέει πολύ λίγα.

Karl Popper

Η αοριστία με την οποία ορίζεται το στίγμα στον τόπο στις παραπάνω στιχομυθίες, αντικατοπτρίζει την αμφισημία που χαρακτηρίζει και όλες τις κοινωνικές σχέσεις, αυτό που οι Ραχιώτες αποκαλούν «το παιχνίδι»: το υποκείμενο πρέπει συνεχώς να αναλύει τις στρατηγικές κινήσεις των άλλων και να διαβάζει τα υπολλειματικά στοιχεία στο λόγο του άλλου, αναπτύσσοντας ταυτόχρονα αντίστοιχες στρατηγικές προκειμένου να διατηρεί τη θέση του μέσα στο 'παιχνίδι' – για τους Ραχιώτες, οι πραγματικά ξένοι είναι οι 'έξω από το παιχνίδι', οι μετανάστες που λείπουν χρόνια έχουν 'χάσει το παιχνίδι'...-. Η επιδεξιότητα στην επιτέλεση αυτής της παιγνιώδους συνομιλίας έγκειται στο ευμετάβολο της χρήσης και της πρόσληψης των χρονο-τοπικών προσδιορισμών, προκειμένου να καταγραφεί η μοναδικότητα των γεγονότων: στον οικείο τόπο, ανάμεσα σε οικεία πρόσωπα, το ανέλπιστο караδοκεί

σε μια αλλαγή του ρυθμού, σε μια ένταση των συναισθημάτων, σε έναν συγκυριακό υπολογισμό. Οι συνομιλίες αυτές απομονώνουν τις διάφορες σκηνές στις οποίες οι μορφές παίζουν διαφορετικούς ρόλους, τις καταγράφουν και παράλληλα τις παράγουν: οι διαδοχικές ανατροπές κατά τη διάρκεια και εξαιτίας των συνομιλιών αυτών καταργούν σιωπηρά το χθεσινό καυγά, δημιουργούν νέες πρόσκαιρες συμμαχίες, αναπλάθουν μια αφήγηση. Οι συνομιλίες αυτές δεν έχουν έκβαση· διακόπτονται απότομα, καθώς αρκεί η διαρκώς ανανεούμενη συμμετοχή στο παιχνίδι και η πολιτισμική «έγνοια» είναι η αναπαραγωγή του δικτύου και όχι η μετάδοση συγκεκριμένων πληροφοριών. Οι Ραχιώτες βρίσκονται απορροφημένοι σε μια ροή δράσης η οποία προσλαμβάνεται ως συνεχής, ακόμη και όταν η προσοχή κάποιων στρέφεται αλλού ή πρόσκαιρα απουσιάζουν. Ενώ οι φυγόκεντρες και πολλαπλές διαδρομές τους συγκροτούν τη φαντασιακή συνέχεια του χώρου, το «παιχνίδι» είναι αυτό που αποκαθιστά τη συνέχεια μεταξύ των διακριτών ατομικών/ βιογραφικών χρόνων σε χρόνο των συγκοινωνών. Όπως εξηγεί η Μαριάννα,

«Κανείς δεν παίζει κρυφτό για να μην τον βρουν ποτέ· το καλό είναι να σε βρουν τελευταίο ή να παραδεχτούν ότι τα παρατάνε, δε σε βρίσκουν. Η θέση σου είναι μυστική όσο παίζεις, δεν έχει νόημα αλλιώς. Γιατί τι νομίζεις ότι έχει ο ένας να κρύψει απ' τον άλλο; Σαν ένας άνθρωπος είμαστε που τα βάζει με τον εαυτό του· και το νησί μικρό, νοιώθεις μοναξιά, όλοι νοιώθουμε μοναξιά. Ξέρεις πώς μ' αρέσει που συζητάω μαζί σου; Είναι καινούριο για μένα... Μοναξιά... ξέρεις πώς είναι η μοναξιά εδώ; Είναι να ζεις σε πέντε μέτρα και να σου φαίνονται χιλιόμετρα, ο κόσμος όλος: και δάσος έχομε και θάλασσα και βουνό και πεδιάδα και λίμνες και έρημο· αν βγάλεις τους πόλους με τους πάγους, που και απ' αυτό έχομε το χειμώνα, να, ό τι είναι ο πλανήτης είναι κι η Νικαριά... Είναι να ξυπνάς και να κοιμάσαι και να τρως και όλα συνέχεια ακουμπιστά με τους διπλανούς σου, να νοιώθεις χίλιες ανάσες πάνω

σου και να 'σαι μόνος, έτσι είναι η μοναξιά εδώ. Έτσι είναι όλοι οι άνθρωποι, μα μεις εδώ το ξέρουμε και το κάνουμε πλάκα, η πλάκα δε γίνεται από έναν κι έτσι περνάμε τον καιρό μας μαζί. Γιατί άμα το ξέρεις, ανοίγεις, το κέφι του ενός περνάει στον άλλο· πας κάπου με μια διάθεση άσχημη και μέχρι να φτάσεις αλλάζει δέκα φορές και μετά φτάνεις και κάποιος το χορεύει και οπ!, σηκώνεσαι και συ και τα' χεις ξεχάσει όλα. Και για έναν κλειστή να είσαι, για όλους μαζί ανοίγεις, σ' ανοίγουν...» (Μαριάννα, 30).

Σαν ένας άνθρωπος: η συμμετοχή στο 'παιχνίδι' είναι εξαιρετικά σημαντική για τους Ραχιώτες, καθώς η ταυτότητα μέλους της κοινότητας σημαίνει πρωτίστως την ενσωμάτωση του φορέα της σε ένα δίκτυο συνεχούς επικοινωνίας, του οποίου η αορατότητα για τους «ξένους», θέτει τα όρια μεταξύ Ραχιωτών και «άλλων». Η γνώση, σε αυτό το πλαίσιο, του στίγματος στον τόπο δίνει στα άτομα τη δυνατότητα να συνάγουν τη δραστηριότητα του άλλου, καθώς όλοι είναι γνώστες του διαδρομών που ακολουθούν οι υπόλοιποι στο χώρο και το χρόνο: με άλλα λόγια, το πού βρίσκεται ο καθένας είναι αυτό που θα τους επιτρέψει να αντιληφθούν ποιους συνάντησε εν τω μεταξύ και με τι ασχολείται. Συνεπώς, η συνεχής κυκλοφορία των μελών της κοινότητας στον ευρύτερο χώρο των Ραχών και η συνεχής ροή των 'επισκέψεων' σε σπίτια, καταστήματα και κτήματα δεν είναι απλώς «λειτουργικά αναγκαία», οφειλόμενη στη διασπορά των απασχολήσεων και του οικιστικού ιστού, όπως σημειώνουν οι ντόπιοι λόγιοι⁵⁰, που βιάζονται να δώσουν μια 'ορθολογική' ερμηνεία της ικαριώτικης 'ιδιορρυθμίας': είναι ταυτόχρονα και η πλέον 'αντικειμενικοποιημένη' μορφή του κοινωνικού ελέγχου⁵¹, στον οποίο τα άτομα

⁵⁰ Αναφέρομαι στις ερμηνείες των Κόκκινου και Μελά, για τις οποίες έγινε ήδη νύξη παραπάνω, π.β. 'Η κτιστή παράδοση και οι ταξιδιωτικές εντυπώσεις'.

⁵¹ Εδώ δεν εξετάζεται το ζήτημα του κοινωνικού ελέγχου καθαυτό, αλλά παρεπιπτόντως: ως εκ τούτου, τα όσα αναφέρονται σχετικά σκοπεύουν απλώς να δείξουν τη σημασία του χρονισμού στις συνομιλίες των συναπαντημάτων και το κατά πόσο μπορούν οι ρυθμοί της συναναστροφής να γίνουν ρυθμιστικοί των κοινωνικών σχέσεων.

εμπλέκονται με τη διττή ιδιότητα του υποκειμένου και του αντικειμένου ταυτόχρονα. Μία λάθος κίνηση κατά τη ροή του ‘παιχνιδιού’ –η άκαιρη, δηλαδή, μετάδοση μιας πληροφορίας, μία ρητή αναφορά σε κάτι που πρέπει να παραμείνει *ακόμη* άρρητο έστω και αν όλοι το γνωρίζουν (μια επαγγελματική επιτυχία, μια διαπροσωπική σχέση, μια οικονομική συναλλαγή...), η ‘άκαιρη’ εντατικοποίηση του ρυθμού επαφών με κάποιον, χωρίς δηλαδή να λαμβάνονται υπ’ όψιν λόγια του και κινήσεις του που αφορούν ένα μέλος της συγγενικής ή φιλικής ομάδας του υποκειμένου, κ.ο.κ - μπορεί να έχει άμεσες συνέπειες για το κύρος του ομιλητή: αποκλείεται από το ‘παιχνίδι’ για μικρό ή μεγάλο χρονικό διάστημα, ανάλογο του ‘παραπτώματός’ του.

Τα επιτίμια, όταν τα ‘λάθη’ είναι σοβαρότερα (και τέτοια ‘λάθη’ είναι συχνά: παρεξηγήσεις, συγκρούσεις, διαφορές κάθε είδους κ.τ.λ) δεν περιορίζονται στον κοινωνικό αποκλεισμό, αλλά μπορεί να οδηγήσουν σε καυγάδες και βίαιες συμπλοκές που ακόμη και όταν συμβαίνουν μεταξύ δύο μονάχα ατόμων, καταλήγουν να εμπλέκουν περισσότερους. Σε μια τέτοια συμπλοκή αναφέρεται η Χριστίνα (46):

«εγώ δεν μπορούσα, δεν ήθελα, να περάσω από της Δ., ξέρεις, πήγε και πλάκωσε την Ν. στο ξύλο, και ‘μένα η Ν. με βόηθησε με το θέμα μου. Είπα και του άντρα μου και την έκοψε και αυτός και η παρέα του. Μα με τον άντρα της Δ. δεν έχουμε τίποτε, και γιατί να κόψουμε το μαγαζί του; Και πώς να πάμε σα να ‘ναι όλα εντάξει που μπορεί να ‘ναι μέσα η Δ.; Καταλαβαίνεις το πρόβλημα, κάνουμε όλοι γύρους να πάμε στις δουλειές μας, τόσοι άνθρωποι, επειδή της ήρθε της Δ. μια παλαβάδα... Όταν γίνονται τέτοια και χειρότερα, απλώνονται σαν το μικρόβιο, περπατάς και νομίζεις όλες οι Ράχες γίνανε κουβάρι, χάνεις το δρόμο σου. Χάνουμε το ρυθμό μας, αλλού τα λόγια κι αλλού η μουσική, αυτό είναι,... και πόσα λόγια, πόσα βλέμματα, πόσος ιδρώτας να ξαναγίνει... Αλλά και αφ’ την άλλη, πάντα έτσι ήμασταν και όλο το ξαναπλέκομε, αυτό το πλεκτό δεν τελειώνει... Εγώ πάλι, θα’ θελα

μια φορά να μαλώσω και να κάτσω σπίτι μου και να κάνω ό,τι θέλω, πώς το λένε, όχι μόνο στον καυγά, γενικά... καμμιά φορά πάω στην Αθήνα λίγες μέρες έτσι, να χαθώ, να ‘μαι μόνη... »

Η έντονη δραστηριότητα που ακολουθεί αυτές τις συμπλοκές –διευρυνόμενοι κύκλοι ατελείωτων συζητήσεων, εντατικοποίηση των συναντήσεων μεταξύ πολλών ατόμων των δύο ομάδων που συγκροτήθηκαν γύρω από τους αρχικά εμπλεκόμενους...- στοχεύει πρωτίστως στην αποσόβηση της κύριας συνέπειας της συμπλοκής: την αποκατάσταση του χρονισμού των καθημερινών συναντήσεων ή καλύτερα, την κατάστρωση μιας νέας χρονικής κατανομής των δραστηριοτήτων των εμπλεκόμενων ατόμων ώστε και με την υπόλοιπη κοινότητα να είναι δυνατός ο συγχρονισμός και να αποφεύγονται οι συναντήσεις που θα οδηγούσαν σε ρήξη και βίαια ξεσπάσματα, μέχρι να αποκατασταθούν εκ νέου οι σχέσεις. Και στην πλειονότητα των συμπλοκών, σοβαρών και λιγότερο σοβαρών, οι σχέσεις αποκαθίστανται.

‘Να ‘μαι μόνη...’, ήταν η επιθυμία της Χριστίνας. ‘Για όλους μαζί ανοίγεις, σ’ ανοίγουν...’ στα λόγια της Μαριάννας, το γενικευτικό υποκείμενο ‘εσύ’, σα να πρόκειται για διόρθωση ή απαραίτητο συμπλήρωμα, αμέσως μετατρέπεται σε αντικείμενο –‘σε ανοίγουν’-. Και οι δύο, είτε περιγράφουν μια συγκρουσιακή είτε μια αδιατάρακτη καθημερινότητα, μετεωρίζονται ανάμεσα στον ενικό του εαυτού και τον πληθυντικό του συλλογικού: εναλλακτικά οράματα του εαυτού και της κοινότητας συγκρούονται, καθώς τα υποκείμενα νιώθουν να πιέζονται από το πανοπτικό βλέμμα των άλλων. Σε ένα άλλο επίπεδο λόγου, στη ρητορική παρουσίαση της «κοινωνίας των Ραχών», οι περισσότεροι Ραχιώτες υπερηφανεύονται για τον «εξισωτισμό, την αδελφοσύνη» και τη συλλογικότητά τους, αποκρύπτοντας τον ανταγωνισμό και τη φασματική βία που ελλοχεύει σε πολλές από τις σχέσεις και τις συναλλαγές τους. Η συσχέτιση των δύο διαφορετικών εστιάσεων –των ‘προσωπικών’ λόγων των δύο

γυναικών και της ‘επίσημης’ ρητορικής της συλλογικότητας- σε μία εικόνα, αποτυπώνει μια από τις κυρίαρχες αμφισημίες που βιώνουν οι Ραχιώτες: η συνεχής και ζωτικής σημασίας για το υποκείμενο προσπάθεια για δημιουργική ταύτιση με τους άλλους που κάνει τη συνεννόηση εφικτή, συνεννόηση που εκδηλώνεται ως διαπροσωπική συγχρονία, είναι ταυτόχρονα η αιτία της πρόσληψης των άλλων προσώπων και της συλλογικότητας γενικά ως περιοριστικών της υποκειμενικότητας. Αυτό που διακυβεύεται στο ‘παιχνίδι’, λοιπόν, είναι πολύ σημαντικό: μέσα από το ‘παιχνίδι’ συγκροτείται ο κυρίαρχος κώδικας σημασιοδότησης των επιθυμιών και των εμπειριών του υποκειμένου, οι οποίες ‘οφείλουν’ να είναι προσανατολισμένες στη συλλογικότητα της κοινότητας.

Αυτός ο ‘καταναγκαστικός’ προσανατολισμός στο συλλογικό είναι που στρέφει τα υποκείμενα σε στρατηγικές της *αφάνειας* και της απόκρυψης: εφόσον οι επιθυμίες και οι επιδιώξεις διαπραγματεύονται δημόσια, εφόσον η μεσολάβηση στις διαφορές είναι δημόσια, εφόσον η *θέση* ενός υποκειμένου μπορεί να προκαλέσει αναδιάταξη των *θέσεων* των άλλων, να αλλάξει το ‘χάρτη’ των κοινωνικών σχέσεων –και οι ίδιες συντεταγμένες σημαίνουν διαφορετικό στίγμα σε διαφορετικούς χάρτες– αυτό που μένει είναι η υποκειμενικότητα και ο χώρος του εαυτού⁵² να διεκδικηθούν στην *αποκρυβή*. Τα ανταλασσόμενα μυνήματα κατά τις τυπικές συνομιλίες του ‘παιχνιδιού’, θυμίζω, παρότι σύντομα όσον αφορά το λεκτικό τους μέρος, έχουν μεγάλη πυκνότητα πληροφοριών· οι συχνές και συνηθισμένες σύντομες ‘εξαφανίσεις’ ατόμων για δύο ή τρεις ημέρες, οι διηγήσεις πλασματικών ιστοριών με πρωταγωνιστή τον ομιλητή κατά τη διάρκεια της συναναστροφής, οι ελλειπτικές ή ειρωνικές

⁵² Χρησιμοποιώ τον όρο *εαυτός* όπως ορίζεται στο Γκέφου-Μαδιανού, 2003: 31: «Ο εαυτός έχει έναν εσωτερικό, ιδιωτικό και υποκειμενικό χαρακτήρα, αφού η προσοχή εστιάζεται στις εμπειρίες, τα συναισθήματα, τις αυθόρμητες αντιδράσεις και την κρυμμένη, εσωτερική, προσωπική ζωή του ανθρώπου. Με αυτήν την επικέντρωση στις εμπειρίες και τα συναισθήματα, η έννοια του εαυτού έχει συνδεθεί με την υποκειμενικότητα και την απόκτηση συνείδησης.»

απαντήσεις και αντιστροφές, όλα συνεργούν στο ιδιότυπο αυτό ‘κρυφτό’ που παίζουν διαρκώς μεταξύ τους οι Ραχιώτες και όλα λειτουργούν ως μηνήματα προς αποκωδικοποίηση⁵³. Οι Ραχιώτες ξέρουν πολύ καλά πως αυτά τα ‘παγόβουνα’ σημασιών διατηρούν αθέατο το μεγαλύτερο όγκο τους: Το μήνυμα δεν αποδεσμεύει στιγμιαία τη σημασία του, αλλά βαθμιαία και συνεχόμενα όσο διαρκεί η επεξεργασία του από τον δέκτη, εξού και η έκβαση μιας συνομιλίας μπορεί να επέλθει αρκετές μέρες αργότερα από την πραγματοποίησή της⁵⁴. Πρόκειται για μια διαδικασία που οι Hall (1989) και Eriksen (2005) θα χαρακτήριζαν *αργού χρόνου*: *αργός*, σύμφωνα με τον Hall (1989) και τον Eriksen (2005) χαρακτηρίζεται ο χρόνος όταν δεν κατακερματίζεται σε πολλές μικρές ενότητες –ώρες, στιγμές, ‘φάσεις’...- , όταν για τα

⁵³ Η *αποκρυβή* που συζητάται εδώ δεν πρέπει να συγχέεται με την διατήρηση της αορατότητας της ζωής της κοινότητας από τους ‘ξένους’: μπροστά σε έναν/ μία ξένο/η οι παιγνιώδεις συνομιλίες απαλείφονται ή περιορίζονται σε στοιχειώδες επίπεδο, καθώς όλοι – ακόμη και οι μη φιλικά διακείμενοι μεταξύ τους ή οι μέχρι πριν λίγο αντίπαλοι-συνεργάζονται για να περιεργαστούν το ‘νέο δεδομένο’· συνεργάζονται θέτοντας ερωτήματα προς τον ξένο, διηγούμενοι ιστορίες –φανταστικές, συχνά-, παρουσιάζοντας μια ανέμελη καθημερινότητα, προτείνοντάς του να ανακαλύψει τις ομορφιές του νησιού. Η ‘*παρὰπλάνηση*’ δεν σημαίνει απαραίτητα ψεύδος: οι φανταστικές ιστορίες είναι πάντα ένα αλληγορικό σχόλιο της κατάστασης όπως την προσλαμβάνει το υποκείμενο και οι ερωτήσεις αποσκοπούν στο να γνωρίσουν τον ξένο και να αποκτήσουν στοιχεία για συγκρίσεις του ικαριακού με το μη-ικαριακό. Το ότι οι ίδιοι ως φυσικές παρουσίες, τα σπίτια τους και η ζωή τους φροντίζουν να παραμένουν αθέατα από τα μάτια των ξένων δεν αναιρεί τη γενναιόδωρη φιλοξενία που συνήθως επιδεικνύουν. Τέλος, ο ‘ξένος’ μπορεί να γίνει πραγματικά καλοδεχούμενος αν ‘ανακαλύψει’ κάτι από τα ‘αόρατα’, σημάδι ότι μοιράζεται με τους Ραχιώτες «κοινά» χαρακτηριστικά.

Το πώς προσλαμβάνεται ο τουρισμός και το τι μεταβολές έχει επιφέρει τα τελευταία χρόνια η επαγγελματική ενασχόληση κάποιων Ραχιωτών με αυτόν είναι ένα άλλο θέμα προς συζήτηση· εδώ, αρκούμε να παραθέσω ένα πρωτοχρονιάτικο τραγούδι –η πρωτοχρονιά είναι ο πλουσιότερος σε έθιμα και τελετουργικά εορτασμός στις Ράχες- όπου οι Ραχιώτες αυτοσατυρίζονται για την υποδοχή που επιφυλάσσουν σε έναν ιδιαίτερο «ξένο», τον Άη Βασίλη, όπως το καταγράφει ο Πουλιανός (1964):

«Άη Βασίλης έρχεται από τογ Κάβο-Πάπα,
 βαστάει εις την πλάτην του μιαμ μάλλινηφ φυλάκα.
 Στην Παναγιάν ηπέρασε, κανέναν εν τογ κέρασεν.
 Περνάει αφ’ τογ Κουντουμά, του δώσαν έναλ λουκουμά.
 Περνά ‘φ’ τωμ Μαυρικάτω, γλυστρά και πέφτει κάτω.
 Περνά ‘φ’ το Καταφύγι, τον τρώει έναφ φίδι.
 Περνά ‘φ’ το Μονοκάμπι, τον τρώει μία κάμπη.»

⁵⁴ Ο Hall (1989: 59 κ.ε) παρομοιάζει τα πολιτισμικά πλαίσια αυτής της ελλειπτικής επικοινωνίας (high context messages) με την ανάγνωση της ποίησης -έναντι της ανάγνωσης της πρόζας όπου η ροή των σημασιών είναι ταχύτερη- και τα ανάγει στον ιδιαίτερο τρόπο που σε κάθε πολιτισμό συγκροτείται η χρονικότητα.

δρώντα υποκείμενα δεν προέχει το ότι ο χρόνος περνάει αλλά το ότι προσηλώνονται στην πράξη με τρόπο ώστε η διάρκεια να προσλαμβάνεται ως βιωμένος χρόνος και όχι ως εξωτερική/ αντικειμενική περιοριστική συνθήκη.

Ο χρονισμός, συνεπώς, δραστηριοτήτων και συνομιλιών κρίνει την επιδεξιότητα στο 'παιχνίδι', το οποίο κωδικοποιεί τους μηχανισμούς διάδρασης και αλληλεξάρτησης όπως τους προσλαμβάνουν οι Ραχιώτες: η επιλογή της καίριας στιγμής για να πει κανείς ή να κάνει κάτι τοποθετούμενος απέναντι στα ερεθίσματα που του παρέχονται από τους άλλους, κρίνει κάθε φορά τη συνοχή του δικτύου των σχέσεων. Η έμφαση του χρονισμού στις πολιτισμικές επιτελέσεις που αφορούν τη συναναστροφή καθώς και τα ιδιαίτερα συμφραζόμενά της, έμφαση που εκφράζεται με τις συνεχώς μετασχηματιζόμενες ρυθμολογίες των υποκειμένων, είναι αυτή που συγκροτεί και το αίσθημα της συνεχούς ροής της δράσης: το 'ατελείωτο πλεκτό' όπου όλοι πλέκουν και πλέκονται μέσα του ταυτόχρονα. Τελικά, αυτό που κεφαλαιοποιεί το παιχνίδι δεν είναι άλλο από τη διάθεση των Ραχιωτών να απορροφώνται ως άτομα στην κατασκευή της διαπροσωπικής αυτής συγχρονίας, η οποία τοκίζει το αίσθημα του ανήκειν στην κοινότητά τους.

Αυτοσχεδιασμός σε κόντρα-τέμπο: ο πολλαπλός χρόνος.



*«Πολύ κρατάει ο χορός, λίγο κρατάς στον κάβο
λίγο που φτάνει για πολύ, πολύ που τελειώνει...»*

δεν εν' τα βήματα ο χορός, εν' η ζωή που σώνει»

Καριώτικη ρίμα. (στον κάβο: η πρώτη θέση στο χορό, στην οποία εναλλάσσονται όλοι οι χορευτές διαδοχικά, αφού ο μπροστάρης χορέψει μια ολόκληρη στροφή και επιδείξει την ικανότητά του για αυτοσχεδιασμό χωρίς να διαταράξει το συλλογικό ρυθμό.)

Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι η παραπάνω περιγραφή των καθημερινών παιγνιδιών συνομιλιών των Ραχιωτών δεν παύει να είναι μια αναπαράσταση της πρακτικής όπως φαίνεται από τα έξω, με το βλέμμα της παρατηρήτριας, μια περιγραφή που προσπαθεί να εγγράψει κινήσεις και ενότητες συμπεριφοράς σε έναν οργανωμένο και προσανατολισμένο κύκλο συνομιλιών. Σε αυτό το πλαίσιο, δηλαδή στην τυπολογία 'μήνυμα- αποκωδικοποίηση- απάντηση' όπως παρουσιάστηκε παραπάνω, η αποκωδικοποίηση, ή καλύτερα η ερμηνεία, *αργεί*, δεσπόζει χρονικά έναντι των εξαιρετικά σύντομων και υπαινικτικών λεκτικών μερών, ανάμεσα στα οποία μεσολαβεί ένα ασυνήθιστα μεγάλο χρονικό διάστημα. Ο τρόπος, ωστόσο, με τον οποίο οι Ραχιώτες προσλαμβάνουν την παραπάνω διαδικασία, εγγεγραμμένη πάντα σε μια ευρύτερη ροή σημασιών, δράσεων και γεγονότων, αποκαλύπτει και μία άλλη

διάσταση του αργού χρόνου, που εστιάζει λιγότερο στις ποσοτικές και σωρευτικές ιδιότητες που συνήθως αποδίδουμε στο χρόνο. Αυτά τα διαστήματα της ‘αποκωδικοποίησης’, οι εμφανείς σιωπές κατά τη διάρκεια της συναναστροφής, οι παύσεις της κοινωνικής δραστηριότητας, για τους Ραχιώτες κάθε άλλο παρά αδρανή διαστήματα είναι: αυτός ο κενός χρόνος, κατά τον οποίο επιφανειακά τίποτε δε συμβαίνει, είναι ο πλέον αποφασιστικός για τη συνοχή του δικτύου των σχέσεων και ο πιο δραστικός για την υποκειμενική δράση. Όπως σημειώνει ο Bourdieu (2006: 174), «ο χρόνος αντλεί τη δραστικότητά του από τη δομική κατάσταση των σχέσεων μέσα στις οποίες εμπλέκεται...Αυτό ισχύει, ακόμη περισσότερο, σε όλες τις λιγότερο αυστηρά ρυθμιζόμενες περιπτώσεις που αφήνουν ελεύθερο πεδίο στις στρατηγικές που στοχεύουν στην εκμετάλλευση των δυνατοτήτων που προσφέρει ο χειρισμός του ρυθμού της δράσης, χρονοτριβώντας ή επιβραδύνοντας, αναβάλλοντας ή καθυστερώντας, παρατείνοντας την προσμονή ή την προσδοκία ή, αντίθετα, επιταχύνοντας, σπεύδοντας, ενεργώντας ακαριαία, αιφνιδιάζοντας, υποσκελίζοντας, προλαμβάνοντας, δίχως να αναφέρουμε την τέχνη του να παρέχεις επιδεικτικά χρόνο («να αφιερώνεις χρόνο σε κάποιον»), ή αντίθετα να τον αρνείσαι («δεν έχω χρόνο για χάσιμο»).

Στις Ράχες, είναι πολλές οι στιγμές κατά τις οποίες επιφανειακά τίποτε δε συμβαίνει –διαστήματα που δίνουν στον εξωτερικό παρατηρητή την εντύπωση της ραθυμίας και της νωχέλειας ή αντίθετα της απροσχημάτιστης διακοπής μιας δραστηριότητας και συνακόλουθα της ‘αγριότητας’ και της αγένειας των Ραχιωτών: όταν σε μια συναναστροφή κυριαρχεί προσωρινά η σιωπή, όταν σε ένα γλέντι κανείς προς στιγμήν δε φαίνεται να γλεντά, όταν λόγια και κινήσεις του φλερτ διακόπτονται απότομα, όταν ξαφνικά οι συνδαιτηγμένες σταματούν να τρώνε χωρίς προφανή αιτία και χωρίς να συμβαίνει ο,τιδήποτε άλλο... Έχει ήδη ειπωθεί ότι καθώς

οι Ραχιώτες προσλαμβάνουν τη δράση ως συνεχή και πολλές διαδικασίες, απασχολήσεις και γεγονότα εκτυλίσσονται ταυτόχρονα και παράλληλα, το διάστημα των παύσεων δεν είναι ‘κενός χρόνος’· αυτό που μένει να συζητηθεί είναι το πώς οι Ραχιώτες προσλαμβάνουν και βιώνουν αυτά τα διαστήματα ως τον πλέον ταχύ και πυκνό χρόνο.

Σχολιάζοντας μια παρόμοια παύση, ο Αλέξης (27) εξήγησε: «...Και ξαφνικά σταματάνε όλοι. Η Μαρία βγήκε κιόλας (απ’ την αίθουσα)... Άμα είναι κανείς ξένος, νιώθει αμηχανία, λέει τώρα ίντα έγινε, ή βαριέται. Αλλά τότε είναι που συμβαίνει. Ιδίως άμα παίζει κάτι. (απαντώντας σε ερώτησή μου για το πόσο διαρκεί η παύση) : Δε ξέρω πόσο κρατά, δευτερόλεπτα νομίζω, αλλά μπορεί και παραπάνω και να μη το καταλαβαίνουμε. Όσο και να ‘ναι, εγώ, μεγαλώνει το μέσα μου τότε, σα μερικούς που κάναν εγχείρηση και θυμόνταν να κοιτάν από ψηλά το χειρουργείο και τον εαυτό τους ανοιχτό από κάτω, το’ χεις ακούσει; Έτσι, τα κοιτάω όλα από ψηλά, σαν να τα κοιτάω από ψηλά. Και μου’ ρχονται όλα τότε, τι εννοούσε ο ένας, γιατί έκανε αυτή την κίνηση ο άλλος και το μυαλό μου τρέχει τότε, τι να πω και πώς και πού. Δεν μετριόμαστε εκείνη την ώρα, το μέτρημα έγινε και ετοιμάζεται ο καθένας να κάνει το δικό του και αν είναι να βγει ο μάγκας. Με μια κουβέντα μόνο μπορείς να ρτεις τα πάνω, να τα κλείσεις τα θέματα, ν’ ανοίξεις καινούρια, να δείξεις τι πιάνεις. ... Εμένα μ’ αρέσει να λέω την κουβέντα, και σε όλους, αλλά δεν είναι εκεί, ποιος θα την πει στους άλλους, γιατί μπορεί και να μιλάω για λογαριασμό άλλων δυο ή τριών, ας πούμε, και άμα το πετύχω, όλοι τη βρίσκουν· δε σε παραδέχονται μονάχα, λένε κάτι γίνεται σήμερα εδώ που ‘μαστε μαζεμένοι, τρέχει το πράμα. Εκεί που φαίνεται να σταματά τελείως, να μην υπάρχει τίποτε, εκεί ‘ναι που τρέχουν χίλια μαζί. Είναι λίγο περίεργο να στο λέω με λόγια, εκεί αισθάνεσαι μόνος τελείως, εσύ μόνος και γύρω

ξένοι, αλλά το νιώθεις πώς και όλοι γύρω το ίδιο αισθάνονται, οπότε είσαι μόνος με όλους μαζί... δεν ξέρω πώς να στο πώ. Ίντα τα θες τα λόγια;»

Ο χρόνος, λοιπόν, που κατά τη διάρκεια της συναναστροφής μοιάζει κενός γεγονότων είναι ο κατεξοχήν χρόνος της κοινωνικής δημιουργικότητας και του εαυτού ως συνεχώς ανανεούμενης επιτελεστικής ταυτότητας. Ενώ ως στόχευση παραμένει η επιδεξιότητα στο κοινωνικό παιχνίδι, ο χειρισμός, δηλαδή, καταστάσεων και η ανάδειξη της αντίληψης, της ετοιμότητας και της στρατηγικής ικανότητας του υποκειμένου, αυτό που τα λόγια του Αλέξη –αλλά και των υπολοίπων που προηγούνται– αναδεικνύουν είναι η διαστολή του εαυτού όχι κατά τη διάρκεια μοναχικών στιγμών, αλλά τη στιγμή που το υποκείμενο μοιράζεται τη γνώση της μοναχικότητάς του. Συναντώμενοι, συντρώγοντας, χορεύοντας, συζητώντας, απολαμβάνοντας, ενώ όλες οι αισθήσεις τροφοδοτούν το άτομο με την παρουσία των άλλων, αυτή τα συμφωνικά εκτελεσμένα ιντερλούδια μοναχικότητας και αναψηλάφησης του εαυτού είναι η αναγκαία συνθήκη για την ευφορία της συναναστροφής. Χωρίς αυτά, οι Ραχιώτες αισθάνονται δέσμοι μιας τυπολογίας της συμπεριφοράς που επιτάσσει συγκεκριμένες δραστηριότητες να επιτελούνται με συγκεκριμένο ύφος στον προσδιορισμένο χρόνο, οπότε ο εαυτός κατακερματίζεται σε χρονικά προδιαγεγραμμένους ρόλους και τα συναισθήματα καταλήγουν ναπραγμαματίζονται γραφειοκρατικά από το εκάστοτε απαιτούμενο για την περίσταση ύφος –σοβαρότητα και απρόσωπο ύφος κατά τη διάρκεια της εργασίας, ευφορία και δεκτικότητα κατά τη συναναστροφή και τη διασκέδαση...

Σε αντίθεση με ό,τι θα απαιτούσε η ‘ευπρέπεια’ και οι ‘γραφειοκρατικές’ συμβάσεις συμπεριφοράς που επιτάσσουν την εκφραστική συνοχή των δρώμενων⁵⁵, οι Ραχιώτες, που δείχνουν τόση προσήλωση στην αλληλεπίδραση, εξίσου επιμελώς

⁵⁵ π.β. Goffman 2006: 106-112, και Zerubavel 2006.

επιδεικνύουν κατά τη διάρκεια της συναναστροφής την ασυμφωνία ανάμεσα στον αναπόφευκτα ‘ανθρώπινο’ και τον κοινωνικοποιημένο εαυτό: ο χειρισμός του προσώπου και της φωνής, οι σωματικές εκφράσεις παύουν να αποσκοπούν στην παράσταση ενός χαρακτήρα και σημειώνουν μεταπτώσεις που προδίδουν τις ποικίλλες παρορμήσεις, τα συναισθήματα και τη διάθεση που μεταβάλλονται από στιγμή σε στιγμή. Ο φευγαλέος ορισμός της κατάστασης που προκύπτει από την στιγμιαία διάλυση της συναναστροφής ενισχύει τη συνειδητότητα της δραματουργικής πειθαρχίας που απαιτείται να έχουν τα υποκείμενα προκειμένου να συντελεστεί η κατάσταση, συνειδητότητα που εκτός από τον ατομικό ρόλο που οφείλει να παίξει ο καθένας περιλαμβάνει και την αξία της συνέργειας και της συνενοχής. Ξαφνικά και για λίγο, οι σύνθετες στρατηγικές της αποκρυβής αποσυντίθενται σε βλέμματα, στάσεις και σωματικές εκφράσεις που αποκαλύπτουν την απροσχημάτιστη υποκειμενικότητα· για λίγο αλλά αρκετά ώστε το παιχνίδι να διατηρήσει μια υποθήκη ανοιχτής ειλικρίνειας που το καθιστά διαυγές και τίμιο για τους συμμετέχοντες, που δε λησμονούν ότι είναι συμπαίκτες. Καθώς αυτή η αποτράβηξη στον εαυτό φέρνει ταυτόχρονα και το αίσθημα ότι η προσωπικότητα περιλαμβάνει και τους άλλους –τους σημαντικούς άλλους-, η επαναφορά στο παιχνίδι διά της επιδέξιας κίνησης ενός ατόμου που θα σημάνει τη λήξη της παύσης γίνεται δεκτή ως επιτυχία. Όσο περισσότερο ο αυτοσχεδιασμός της ατάκας ή της κίνησης που θα ακολουθήσει πλησιάσει την έκπληξη, όσο πιο απροσδόκητος κρίνεται με βάση την περίσταση και το άτομο από το οποίο εκπορεύεται, τόσο περισσότερο θα επιτρέψει στο επιδέξιο άτομο να διευθύνει τη συναναστροφή με βάση την προσωπική προτίμηση και διάθεση. Με μια σιωπηλή αντιστροφή, το άτομο αισθάνεται ότι η πανοπτική και ελεγκτική συλλογικότητα του επιστρέφει ‘δικαιωματικά’ τη δυνατότητα να κυριαρχείται από αυτό.

Αναζητώντας τον εθνογραφικό χρόνο.

Τα πρώτα κεφάλαια αυτής της εργασίας γράφτηκαν για να χρησιμεύσουν ως φόντο των εθνογραφικών γεγονότων που συζητήθηκαν στη συνέχεια. Για το λόγο αυτό, ανέμειξα ιστορικές και γεωγραφικές πληροφορίες, αδρά σκίτσα του τόπου και των ανθρώπων, προσωπικές εντυπώσεις και υποκειμενικά συγκροτημένες παραστάσεις. Σε πολλά από τα παραπάνω επανήλθα –οι επαναλήψεις, εξάλλου, δεν σπανίζουν στις περισσότερες εθνογραφικές περιγραφές-. Τις περισσότερες φορές επανέρχομαι σε κάτι που προανέφερα, για να συμπληρώσω ένα στοιχείο που θα ήταν βεβιασμένο να αναφερθεί εξαρχής, ή ακατανόητο χωρίς τα στοιχεία που μεσολάβησαν. Αυτά τα ‘συμπληρώματα’ –που ενίοτε οδηγούν και σε διορθώσεις ή ακόμη και ανατροπές της αρχικής πρότασης- εικονογραφούν και την εθνογραφική μου διαδρομή: η βιωματική γνώση που αποκόμισα ανάμεσα στους Ραχιώτες μετασχηματιζόταν καθημερινά πριν αποκρυσταλλωθεί σε ατελές, έστω, σχέδιο.

Το σχέδιο αυτό, όπως παρουσιάζεται εδώ, μοιάζει ανοίκειο σε σχέση με τις ‘καθιερωμένες’ δομές των περιγραφών της ελληνικής εθνογραφίας: από τις παλαιότερες ολιστικές περιγραφές έως πρόσφατα, οι περισσότερες εθνογραφίες που εστίασαν σε συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια, εκκινούν από το συλλογικό, αναφέρονται λιγότερο σε όψεις της ιδιωτικότητας και θεωρούν εθνογραφικά γεγονότα κυρίως τις τελετουργικές επιτελέσεις⁵⁶. Αν θεωρήσουμε τα παραπάνω ως

⁵⁶ Φυσικά με τα παραπάνω αναφέρομαι στην πλειονότητα των γνωστών μου εθνογραφιών. π.β. Ελληνική Εταιρεία Εθνολογίας. 2006. *Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα*. Αθήνα, και Παπαταξιάρχης Ευθύμιος. 2003. «Η κοινωνική ανθρωπολογία στη μεταπολεμική Ελλάδα: Τα πρώτα βήματα» στο Ι. Λαμπίρη – Δημάκη (επιμ.) Κοινωνική Επιστήμη και Πρωτοπορεία στην Ελλάδα, 1950-1967. Αθήνα: Gutenberg. Πρέπει, πάντως, να προσθέσω ότι τα τελευταία χρόνια δημοσιεύονται όλο και περισσότερες εθνογραφίες του ελληνικού χώρου που εστιάζουν στην τελετουργοποίηση των καθημερινών διαδράσεων και σε όψεις της καθημερινής ζωής ανεξερευνήτες έως τώρα, π.χ η πολύ ενδιαφέρουσα εργασία

βασικές γραμμές, η παρούσα εργασία φαίνεται να ξεκινά από το χρώμα: εξετάζοντας καθημερινές, ‘ανεπίσημες’ πρακτικές, εκκινά από το πολλαπλά κατετμημένο πεδίο της εργασίας, περνάει από την ιδιωτικότητα και καταλήγει στις όψεις του συλλογικού που διαπλέκονται αξεδιάλυτα με την κατασκευή και βίωση του εαυτού. Κάποιες εξηγήσεις όσον αφορά την επιλογή αυτή, ως εκ τούτου, καθώς και μια σύντομη αναφορά στις συνθήκες υπό τις οποίες διαμορφώθηκε το υλικό κρίνονται σκόπιμες.

Το ενδιαφέρον για την καθημερινή ζωή δεν είναι πρόσφατο στις κοινωνικές επιστήμες⁵⁷ και οι δεν είναι λίγες οι σχετικές μελέτες και έρευνες· όσον αφορά την ελληνική εθνογραφία, η καθημερινή ζωή εξετάζεται κυρίως υπό το πρίσμα συγκεκριμένων πολιτισμικών επιτελέσεων εντός -συγκεκριμένων και πάλι- κοινωνικών πλαισίων: π.χ. η ανδρική συντροφικότητα και το καφενείο, το γλέντι και ο χορός, οι γυναικείες παρέες και το φλερτ, το νοικοκυριό κτλ⁵⁸. Η παραπάνω μεθοδολογική επιλογή έχει πολλές φορές ως συνέπεια, να ταυτίζουν οι εθνογράφοι ένα ιδιαίτερο είδος κοινωνικότητας ή ένα πεδίο με τη σκοπιά από την οποία οι άνθρωποι βλέπουν όλα τα πεδία δράσης. Μεταξύ των γενικεύσεων και των απλουστευμένων υπαγωγών της ολιστικής περιγραφής, και της αναγόρευσης ενός αναλυτικού πρίσματος σε διακριτό κοινωνικό πεδίο η απόσταση –θεωρητική και πραγματική- πολλές φορές καταλήγει μικρή. Η επιλογή του χρόνου ως αναλυτικού πρίσματος για τη μελέτη της καθημερινής ζωής μειώνει –ή θα έπρεπε να μειώνει- εξ αρχής τον παραπάνω κίνδυνο: εφόσον ο/ η εθνογράφος δεν επικεντρώνεται σε ένα είδος επιτελέσεων ή σε ένα μόνο πεδίο δράσης, αλλά αναγκάζεται να στραφεί κυρίως

του Thomas Malaby. 2003. *Gambling life. Dealing in Contingency in a Greek City*. Chicago: University of Illinois Press.

⁵⁷ Ήδη από τις αρχές του 20^{ου} αιώνα, υπάρχουν μελέτες αποκλειστικά αφιερωμένες στην καθημερινή ζωή: αναφέρομαι στα σχετικά έργα του Alfred Schutz, αλλά και στα μετέπειτα έργα των Henri Lefebvre, Jurgen Habermas, Erving Goffman και φυσικά στο έργο του Bourdieu.

⁵⁸ Αναφέρομαι στις γνωστές εθνογραφικές μελέτες των Παπαταξιάρχη, Cowan, Dubisch, Kirtsoglou... Φυσικά ο κατάλογος δεν είναι εξαντλητικός.

στη μη δομημένη παρατήρηση, στον ορίζοντά του παραμένουν πάντα ορατές οι αμφισημίες και η πολλαπλότητα των κωδίκων, των δράσεων και των επιπέδων του ανήκειν των υποκειμένων που μελετά.

Τον πρώτο καιρό της παραμονής μου στην Ικαρία, όταν η στόχευση στις «πρακτικές της καθημερινής ζωής» ήταν κάτι γενικόλογο και ασαφές, όλα ήταν ανοιχτά και εγγράφονταν στο χώρο της δυνατότητας· η επιλογή του πεδίου της εργασίας, που ενέπιπτε απλώς στην ευκολία του προφανούς, ήταν η αφετηρία της παρατήρησης που σιγά-σιγά μετατοπιζόταν σε άλλα πεδία όχι τόσο ακολουθώντας ένα θεωρητικό σχέδιο, αλλά περισσότερο ακολουθώντας το βηματισμό της προσπάθειάς μου να αποκτήσω καθημερινότητα στις Ράχες. Η αποσαφήνιση των λεπτομερειών της καθημερινής ζωής και της συναναστροφής μας τοποθετούσε – διαπίστωσα με έκπληξη- κάθε φορά σε διαφορετικές θέσεις, που δεν καθορίζονταν κανονιστικά από ‘κοινωνικά συμφραζόμενα’ ούτε επαναλαμβάνονταν· δεν ενέπιπταν επίσης στην τυχειότητα. Η ήδη καταταμηματική φύση των κατηγοριών συμπερίληψης και αποκλεισμού “εμείς” και “αυτοί” ανακατένιμε αμοιβαία τις θέσεις μας ανάλογα με την περίσταση: το πόσο ‘Καριωτίνα’ και πόσο ‘ξένη’ ήμουν, υπήρξε ένας συνεχώς μετατοπιζόμενος ορισμός. Η δομή της παρούσας εργασίας ακολουθεί τα ίχνη αυτής της μετατόπισης: της εν προόδω και μη τετελεσμένης ‘εισόδου’ μου στις Ράχες και τη ζωή των Ραχιωτών. Η επιλογή του χρόνου ως αναλυτικού πρίσματος φέρνει με αδιαπραγμάτευτο τρόπο στο εθνογραφικό προσκήνιο τη συνθήκη ότι οι συνθήκες πρόσκτησης της ανθρωπολογικής γνώσης είναι επίσης «καθημερινή ζωή», όπου η αμφισημία και η α-προβλεψιμότητα ελλοχεύουν σε πείσμα κάθε ταξινομικής αρχής.

Ο Robert Levine παρομοιάζει την εμπειρική βίωση ‘ξένων’ πολιτισμικών ρυθμών με την αμηχανία και το αδιέξοδο που δημιουργεί το να βρίσκεσαι μόνος χωρίς μεταφραστή σε ένα αλλόγλωσσο περιβάλλον. Εγώ θα προτιμούσα μια άλλη

μεταφορά: αυτή της τυφλότητας. ‘Τυφλή’ στην πολιτισμική γνώση των Ραχιωτών, είχα μια διαφορετική αίσθηση του χρόνου: κάθε γεγονός κατείχε για μένα ένα χρονικό σημείο. Μια συνάντηση, η σωματική παρουσία κάποιου, διάρκειες και αναμονές, όλα συνδέονταν με ένα χρονικό διάστημα στο οποίο ήμουν συνηθισμένη, με το οποίο μπορούσα να συντονίσω το βηματισμό μου. Στις Ράχες σκόνταφτα συνεχώς. Χρειάστηκε προσπάθεια και χρόνος για να ‘βλέπω’ και να κινούμαι ασφαλώς στο δίκτυο των Ραχιωτών, όπου σώματα, λόγια, ταυτότητες, τόποι είναι ωσεί παρόντα, σαν τις μαγικές εικόνες όπου μια κίνηση του χεριού που τις κρατά αποκαλύπτει νέα χρώματα, εμφανίζει νέα αντικείμενα και εξαφανίζει άλλα πριν ορατά. Ο ενεστώτας, εθνογραφικός ή μη, όπου υπάρχει στο παρόν κείμενο, προδίδει αυτήν την κίνηση του χεριού που δεν καταφέρνει να αποκαλύψει όλα τα χρώματα και τα σχήματα της ζωντανής εικόνας.

Συμπεράσματα

Οι Ράχες Ικαρίας, που γεωγραφικά αντιπροσωπεύουν το ένα τρίτο του νησιού και πληθυσμιακά μόλις το ένα έβδομο, φημίζονταν ανέκαθεν για τη ‘χρονική’ τους ιδιαιτερότητα και την ιδιόμορφη κοινωνικότητα των κατοίκων τους. Αντικείμενο αυτής της εργασίας αποτέλεσαν οι περί χρόνου ραχιώτικες αντιλήψεις και πρακτικές από τη σκοπιά των Ραχιωτών. Η χρησιμοποίηση του χρόνου ως αναλυτικής σκοπιάς για την περιγραφή μιας περιθωριακής γεωγραφικά, οικονομικά και πολιτισμικά κοινότητας μπορεί να φωτίσει όψεις της διαδικασίας κατασκευής αυτής της αμφίσημης περιθωριακότητας, που οι Ραχιώτες άλλοτε αποκηρύσσουν και άλλοτε διεκδικούν ως στοιχείο της ταυτότητάς τους.

Η αναστοχαστική αυτή οπτική έχει ως θεμέλιο τη θεώρηση των Humbert και Durkheim ότι ο χρόνος αποτελεί ταυτόχρονα κατηγορία και προϊόν κοινωνικής ταξινόμησης. Η σκιαγράφηση της συμβολής του Evans-Pritchard κρίθηκε απαραίτητη στη συνέχεια καθώς υπήρξε ο πρώτος που τροφοδότησε με σημαντικά εθνογραφικά δεδομένα τη σχετική συζήτηση και επεχείρησε να διακρίνει τα επίπεδα της κοσμολογίας και της πράξης. Η διάκριση αυτή απασχόλησε και τον Levi-Strauss, ο οποίος εμβάθυνε στην πολυπλοκότητα και την αλληλοπεριχώρηση μεταξύ δομικού/κοσμολογικού και οικολογικού/πρακτικού χρόνου, ανοίγοντας το δρόμο για σύγκριση των διαφόρων αναπαραστάσεων του χρόνου και για τη θεωρητική συζήτηση που οδήγησε σε νέες προσεγγίσεις την εθνογραφική πρακτική. Η ‘ακινήσια’ του δομικού χρόνου κατά τον Levi-Strauss επανεξετάστηκε από τον Geertz, με στόχο η ανθρωπολογική ερμηνεία να γίνει πλησιέστερη στις ερμηνείες των δρώντων υποκειμένων και πληρέστερη όσον αφορά το πολιτισμικό ήθος που ως

τότε διέφευγε της εθνογραφικής περιγραφής. Ακολούθησαν οι Bourdieu και Rosaldo, οι προσεγγίσεις των οποίων αποτέλεσαν και την κύρια θεωρητική βάση της παρούσας εργασίας: η περί χρόνου κοσμολογία και πράξη παύουν πια να αποτελούν δυο ξεχωριστούς κόσμους και ανακατασκευάζονται η μία μέσω της άλλης. Υπό το πρίσμα αυτής της ρευστής θεώρησης των κοινωνικών πραγμάτων, δόθηκε για πρώτη φορά προσοχή στην πολιτισμική έγνωση για απροσδιοριστία και αμφισβήτηση της προβλεψιμότητας, έγνωση που νοηματοδοτεί την υποκειμενικότητα της δράσης.

Η ιδιόρρυθμη ραχιώτικη ‘αποκρυβή’ οικισμών, δράσεων, προσώπων, όπως εκφράζεται μέσω των χρονικών πρακτικών και των ρυθμολογιών της κοινωνικής ζωής στις Ράχες, αναδεικνύει αυτήν ακριβώς τη διάσταση της κοινωνικής εμπειρίας: τη συνεχώς ανανεούμενη και διαστελλόμενη βίωση του κοινωνικού κόσμου που καθιστά την ατομική βιογραφία και την υποκειμενική δράση έμπλεες μοναδικού και ταυτόχρονα συμπαγούς νοήματος.

Βιβλιογραφία

1. **Adam**, Barbara. 1990. *Time and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.
2. **Agamben**, Giorgio. 1999. *Χρόνος και Ιστορία*. Θεσσαλονίκη: Ίνδικτος.
3. **Arrendt**, Hannah. 1996. *Μεταξύ παρελθόντος και Μέλλοντος*. Πάωλ Ρικέρ, Επιλεγόμενα στη Χάνα Άρρεντ. Αθήνα: Λεβιάθαν
4. **Αυγουστίνος**. 1998. *Εξομολογήσεις*. Τόμοι II. Αθήνα: Πατάκης. (βιβλίο XI, περί χρόνου)
5. **Aveni** A. 1989. *Empires of time*. USA: Basic Books
6. **Barnes**, J. 1971. 'Time flies like an arrow' *Man* 6: 531-52.
7. **Bender**, J., **Wellbery**, D. 1991. *Chronotypes*. The Construction of time. Stanford: SUP
8. **Berger**, P., **Luckmann**, Th. 2003. *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*. Αθήνα: Νήσος
9. **Bloch**, M. 1977. 'The Past in the Present and the Past'. *Man* 12: 278-292
10. **Bloch**, M. 1989. *Ritual, History and power*. London: Athlone
11. **Bohannon** P. 1967. 'Concepts of Time among the Tiv of Nigeria'. Στο Middleton, J. ed. *Myth and Cosmos*. Readings in mythology and symbolism. Texas: UTP.
12. **Bourdieu**, P. 1964. 'The attitude of the Algerian Peasant towards time'. Στο Pitt-Rivers, J. ed. *Mediterranean Countrymen*. Paris: Recherches Mediterraneennes 1.
13. **Bourdieu**, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: C.U.P.
14. **Bourdieu**, P. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit. (ελλ. μτφρ. Θ. Παραδέλλης, 2006. Η αίσθηση της πρακτικής. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.)
15. **Callender**, Craig, **Edney**, Ralph. 2001. *Introducing Time*. London: Icon Books.
16. **De Certeau**, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: U.C.P
17. **Connerton** Paul. 1989. *How Societies Remember*.
18. **Cowan**, Jane. 1998. *Η πολιτική του σώματος*. Χορός και κοινωνικότητα στη Βόρεια Ελλάδα. Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
19. **Crump**, Thomas. 1990. *The anthropology of numbers*. Cambridge: Cambridge University Press
20. **Csikszentmihalyi**, Mihaly. 2001. *Flow time: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper Collins
21. **Γκέφου-Μαδιανού**, Δήμητρα. 2003. 'Εννοιολογήσεις του εαυτού και του «άλλου»: Ζητήματα ταυτότητας στη σύγχρονη ανθρωπολογική θεωρία', στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. *Εαυτός και 'άλλος'*. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο. Αθήνα: Gutenberg
22. **Durkheim**, E. 1912. *Formes elementaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan
23. **Durkheim**, E., **Mauss**, M. 2001 (1903). *Μορφές πρωτόγονης ταξινόμησης*. Συνεισφορά στη μελέτη των συλλογικών αναπαραστάσεων. Αθήνα: Gutenberg

24. **Elias**, N. 2004. *Περί χρόνου*. Αθήνα: Εκδόσεις του 21^{ου}
25. **Eriksen**, T. H. 2005. *Η τυραννία της στιγμής*. Γρήγορος και αργός χρόνος στην εποχή της πληροφορίας. Αθήνα: Σαββάλας
26. **Evans-Pritchard** E. 1940. *The Nuer*. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People. Oxford: O.U.P.
27. **Fabian**, Johannes. 1983. *Time and the Other*. How anthropology makes it's object.
28. **Fabian**, Johannes. 1991. *Time and the Work of anthropology*. Amsterdam: H.A. P.
29. **Fortes**, Meyer. 1970. *Time and Social Structure*. And other essays. NY: Athlon Press
30. **Geertz**, Clifford. 1984. 'Anti Anti-Relativism', *American Anthropologist* 86: 263-78.
31. **Geertz**, Clifford. 2003. *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
32. **Gell**, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time*. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg
33. **Glassie**, Henry. 1982. *Passing the Time in Ballymenone*. Culture and History of an Ulster Community. Bloomington: Indiana University Press.
34. **Goffman**, Erving. 1959. *The presentation of self in everyday life*. NY: Anchor Books.
35. **Goody**, Jack. 'Social Time' . *Routledge Encyclopedia of Social Science*: 30-42.
36. **Graeber**, David. 2004. *Fragments of an anarchist anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press
37. **Green**, Sara F. 2005. *Notes from the Balkan*. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek- Albanian Border. Princeton: Princeton University Press
38. **Gurvitch**, Georges. 1964. *The Spectrum of Social Time*.
39. **Guyau**, J-M. 1890. *La genese et l' idee de temps*. Paris: Alcan.
40. **Halbwachs** M. 1920. *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris: Albin Michel
41. **Hall**, E.T. 1984. *The Dance of Life*. The other Dimension of Time. N.Y.: Anchor Books
42. **Hart**, Laurie Kein. 1992. *Time, Religion and Social Experience in rural Greece*. Boston: Rawman.
43. **Hasturp**, K. 1990. 'The ethnographic Present: A Reinvention.' *Cultural Anthropology* vol 5: 45-61
44. **Hertzfeld**, M. 1998. *A place in history*. Social and monumental Time in a cretan town. Princeton: P.U.P.
45. **Howe**, Leopold. 1981. 'The social determination of knowledge: Maurice Bloch and Balinese Time'. *Man* vol. 16, no. 2, 220-234.
46. **Humbert**, H. 1999 (1905). *Essay on Time*. A brief study of the representation of time in religion and magic. London: Durkheim Press
47. **Isambert**, Francois-Andre. 1979. 'Henri Humbert et la sociologie du temps'. *Revue Francaise de sociologie*, XX, 1, 182-204.
48. **Jenkins**, Timothy. 1994. 'Fieldwork and the perception of everyday life'. *Man* 29 (2): 433-55
49. **Καντσά**, Βενετία. 2007. 'Αίμα, χόμα, και μύθοι που επιμένουν'. Εισαγωγή στο Kuper, Adam, *Η επανάκαμψη της πρωτόγονης κοινωνίας*. Μεταμορφώσεις ενός μύθου. Αθήνα: Αλεξάνδρεια

50. **Καυταντζόγλου**, Ιωάννα. 1995. *Ο κύκλος και η γραμμή*. Όψεις του κοινωνικού χρόνου. Αθήνα: Εξάντας
51. **Κιουρτσάκης**, Γ. 1985. *Καρναβάλι και Καραγκιόζης*. Οι ρίζες και οι μεταμορφώσεις του λαϊκού γέλιου. Αθήνα: Κέδρος
52. **Κυριακίδου-Νέστορος**, Αλ. 1982. *Οι δώδεκα μήνες*. Τα λαογραφικά.
53. **Landes**, David. 1987. *Revolution in time*. Clocks and the making of the Modern World. Cambridge: Belknap press.
54. **Lasch**, Christopher. 1988. *The minimal Self*. Psychic survival in troubled times. New York: Basic Books
55. **Latour**, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Cambridge MA: Harvard U.P.
56. **Leander**, Kevin. 2004. 'They took out the wrong context'. Uses of Time-Space in the Practice of Positioning. *Ethos*, vol 32, is. 2, pp. 188-213
57. **Leach**, E. 1961. *Rethinking anthropology*. London: Athlone
58. **Levine**, Robert. 1997. *A Geography of Time: The Temporal Misadventures of a Social Psychologist, or How Every Culture Keeps Time Just a Little Bit Differently*. N.Y.: Basic Books
59. **Levi-Strauss**, Cl. 1977 (1962). *Άγρια Σκέψη*. Αθήνα: Παπαζήση.
60. **Levi-Strauss**, Cl. 1991 (1952). *Φυλή και Ιστορία*. Αθήνα: Γνώση
61. **Lippincott**, Kristen. 1999. *The Story of Time*. London: Merrell Holberton.
62. **Marcus**, George. 1998. 'Τα μετά την κριτική της εθνογραφίας', στο Γκέφου-Μαδιανού Δ., επιμ., *Ανθρωπολογική θεωρία και Εθνογραφία*. Σύγχρονες τάσεις. Αθήνα: Ελληνικά Γράμματα, σσ: 67-108
63. **Mercure**, Daniel, **Wallemacq** Anne. Eds. 1988. *Les Temps Sociaux*. Bruxelles: De Boeck University.
64. **Munn**, Nancy D. 1992. 'The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay'. *Annual Review of Anthropology*, 21: 93-123
65. **Νιτσιάκος**, Β. 2003. *Χτίζοντας το χώρο και το χρόνο*. Αθήνα: Οδυσσέας
66. **Ohnuki-Tierney**, Emico, ed. 1990. *Culture through time*. Anthropological approaches. Stanford: S.U.P.
67. **Πανόπουλος**, Παναγιώτης. 2003. '«Άμα ταιριάζει...»: Φύλο, χρόνος και εντοπιότητα σε ένα χωριό της Νάξου.' στο Γκέφου-Μαδιανού Δ. *Εαυτός και «άλλος»*. Εννοιολογήσεις, ταυτότητες και πρακτικές στην Ελλάδα και την Κύπρο. Αθήνα: ΚΕΚΜΟΚΟΠ.
68. **Παπαταξιάρχης**, Ευθ., **Παραδέλλης**, Θ. επιμ. 1993. *Ανθρωπολογία και παρελθόν*. Συμβολές στην κοινωνική ιστορία της νεώτερης Ελλάδας. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
69. **Παραδέλλης**, Θ., **Μπενβένιστε**, Ρ. επιμ. 1999. *Διαδρομές και τόποι της Μνήμης*. Ιστορικές και ανθρωπολογικές προσεγγίσεις. Αθήνα: Αλεξάνδρεια
70. **Pocock**, D. F. 1967. 'The anthropology of Time-Reckoning'. Στο Middleton, J. ed. *Myth and Cosmos*. Readings in mythology and symbolism. Texas: UTP.
71. **Postill**, John. 2002. 'Clock and calendar time: A missing anthropological problem'. *Time and Society* Vol. 11, No 2/3: 251-270
72. **Randrup**, Axel. 2002. 'Collective Conscious Experience Across Time.' *Anthropology of Consciousness*, 13 (1): 27-41
73. **Rosaldo**, R. 1993. 'Illongot Visiting: Social Grace and the Rhythms of Everyday Life', in Lavie, S., Narayan, K., Rosaldo, R. Eds. *Creativity/Anthropology*. Ithaca: Cornell U.P.
74. **Σκουτέρη-Διδασκάλου**, Ελ. 1998. 'Υπό παρατήρησιν...Κείμενα και υποκείμενα ανθρωπολογικών πρακτικών'. Στο Γκέφου-Μαδιανού, Δ. επιμ.

- Ανθρωπολογική θεωρία και εθνογραφία. Σύγχρονες τάσεις.* Αθήνα:Ελληνικά Γράμματα.
75. **Taylor**, Charles. 1990. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, και ελληνική μετάφραση 2007, *Πηγές του Εαυτού.* Η γένεση της νεωτερικής ταυτότητας. Αθήνα: Ίνδικτος
 76. **Tedlock**, Barbara. 1982. *Time and the Highland Maya.* Albuquerque: Univ. New Mexico Press.
 77. **Τόμσον**, Ε. Π. 1994. *Χρόνος, εργασιακή πειθαρχία και βιομηχανικός καπιταλισμός.* Θεσσαλονίκη: Νησίδες.
 78. **Thomson**, Paul. 2002. *Φωνές από το παρελθόν.* Αθήνα: Πλέθρον
 79. **Χαρτοκόλλης**, Πέτρος. 2003. *Χρόνος και αχρονικότητα.* Παραλλαγές της χρονικής εμπειρίας. Αθήνα: Καστανιώτης.
 80. **Vernier**, Bernard. 2004. 'Η εργασία μου στην Ελλάδα μέσα στο γαλλικό θεωρητικό πλαίσιο', στο Ελληνική Εθνολογική Εταιρεία, Όψεις της ανθρωπολογικής σκέψης και έρευνας στην Ελλάδα. Αθήνα: ΕΕΕ, σσ. 137-173.
 81. **Vernier**, Bernard. 2001. *Η κοινωνική γένεση των αισθημάτων.* Πρωτότοκοι και υστερότοκοι στην Κάρπαθο. Αθήνα:Αλεξάνδρεια
 82. **Yourgrau**, Palle. 2005. *Ένας κόσμος δίχως χρόνο.* Αθήνα: Κάτοπτρο.
 83. **Whorf**, B. 1956. *Language, Thought and Reality.* New York: MIT
 84. **Zerubavel**, Eviatar. 2006. *The Elephant in the Room. Silence and Denial in everyday life.* New York: Oxford University Press.
 85. **Zerubavel**, Eviatar. 2003. *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape pf the Past.* Chicago: C.U.P.
 86. **Zerubavel**, Eviatar.1985. *Hidden rythms. Schedules and calendars in Social Life.* California: U. C. P.

Ικαριακή Βιβλιογραφία.

1. **Αφianές**, Νικόλαος. 2004. *Άμπελος η εν Ικάρω.* Μια συλλογή στοιχείων για το κρασί της Ικαρίας από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα. Ικαρία: Εταιρεία Ικαριακών Μελετών και Πανεπιστήμιο Αιγαίου.
2. **Γεωργιρήνης**, Ιωσήφ. «Περιγραφή της Νήσου Ικαρίας, 1677». Ικαριακά 1999
3. **Γιαγουρτάς**, Γιάννης. 2004. *Η οικονομική ζωή της Ικαρίας από τα μέσα του 19^{ου} ως τα μέσα του 20^{ου} αιώνα.* Η παραγωγή και η εμπορία της σταφίδας. Αθήνα: Μαΐστρος.
4. **Γιαννίρης**, Ηλίας. 1998. «Παρόν και μέλλον. Τα προβλήματα και οι δυνατότητες οικονομικής ανάπτυξης της Ικαρίας.» Ένθετο '7 Ημέρες' αφιερωμένο στην Ικαρία, Καθημερινή 21-6-1998
5. **Ικαριακά.** Περιοδική Έκδοση της Πανικαριακής Αδελφότητας Αθηνών. Τεύχη 1-101 (1958-2004).
6. **Κασιμάτης**, Μανόλης. 2002. *Ενθύμιον Εξορίας.* Αθήνα: Αιθεροβάμων (φωτογραφικό λεύκωμα).
7. **Κατσάς**, Γιώργος. 2004. *Ένα χωριό του Αιγαίου.* Αθήνα: αυτοέκδοση.

8. **Κόκκινος**, Γιώργος. 2005. *Η παραδοσιακή κατοικία της Ικαρίας και το ιδιόμορφο κτιστό περιβάλλον του νησιού*. Αθήνα: Εταιρεία Ικαριακών Μελετών.
9. **Λομβαρδός**, Γεώργιος. 1903. *Γεωγραφική της Νήσου Περιγραφή*. Σύρος.
10. **Λύκειο των Ελληνίδων Ικαρίας**. 2002. *Η Φουστακιά*. Μια ικαριώτικη γυναικεία φορεσιά. Ικαρία.
11. **Ματθαίος**, Αγγ., **Παπαδόπουλος**, Γ. 2003. *Επιγραφές Ικαρίας*. Αθήνα: Ελληνική Επιγραφική Εταιρεία, Επιγραφικών Πιττάκιον, αρ.1
12. **Μαυρογιώργης** Φίλιππος. 2000. *Ποιητικά πορτρέτα της Νικαρίας*. Αθήνα: αυτοέκδοση.
13. **Μελάς**, Ιωάννης. 1955. *Ιστορία της νήσου Ικαρίας*. 2 τόμοι. Αθήνα.
14. **Μηλιάδης**, Δημήτριος. 2005. *Ο Ίκαρος και τα κτερίσματα του μύθου*. Παλίμψηστον. Ικαρία.
15. **Miliadis, Dim. & Tripoulas, Christoforos**. 2006. *The Ikarian Voyage from Icarus to E. Cabet & Barcelona*. Island of Icarus.
16. **Μπελαβίλας**, Νίκος. 1997. *Λιμάνια και οικισμοί στο αρχιπέλαγος της πειρατείας*. Αθήνα: Οδυσσέας.
17. **Μπερνή-Πλακίδα**, Σόσα. 1996. *Ασπάλαθοι*. Ικαριώτικοι Σατιρικοί Στίχοι. Αθήνα: αυτοέκδοση.
18. **Νάκου**, Λιλίκα. 1985. *Οι οραματιστές της Ικαρίας*. Αθήνα: Δωρικός.
19. **Παμφίλης**, Χαράλαμπος. 1980 (1921¹). *Ιστορία της Νήσου Ικαρίας*. Αθήνα.
20. **Παπαγεωργάκης**, Στ. 1995. *Η Ικαρία στη θύελλα*. Αθήνα: Σύγχρονη εποχή.
21. **Παπαϊωάννου**, Βασίλης. «Η πολιτιστική προσωπικότητα της αιγαιοπελαγίτικης κοινότητας.- Η περίπτωση της Ικαρίας.» Πρακτικά 6^{ου} Διεθνούς Συμποσίου Αιγαίου, 1980.
22. **Παπαλάς**, Αντώνης. 2002. *Αρχαία Ικαρία*. Ικαρία: Καλοκαιρινός.
23. **Παπαλάς**, Αντώνης. 2005. *Rebels and Radicals*. Illinois: Borlchazy-Carducci Publishers.
24. **Πουλιανός**, Αλέξης. 1948. *Το θλαμμένο νησί*. Αθήνα.
25. **Πουλιανός**, Αλέξης. 1976. *Λαογραφικά Ικαρίας*. 3 τόμοι. Αθήνα.
26. **Πουλιανός**, Αλέξης. 1980. «Το εθιμικό δίκαιο της Ικαρίας». Πρακτικά 6^{ου} Διεθνούς Συμποσίου Αιγαίου.
27. **Πουλιανός**, Αλέξης. 1981. *Οι δυο δρόμοι*. Αθήνα.
28. **Πρακτικά Επαναστατικής Συνελεύσεως Ικαρίων 1912**. Δήμος Αγίου Κυρήκου.
29. **Στενός**, Γιάννης. 2002. *Νικαριώτικα Πούλουδα*. Αθήνα.
30. **Συλλογικό**. 1983. *Ικαρία*. Μια διεπιστημονική προσέγγιση. Αθήνα.
31. **Τσαγκάς**, Νικόλαος. 1998. *Η Νήσος Ικαρία εις τους αρχαίους Έλληνες και Λατίνους συγγραφείς*. Αθήνα: Παρουσία.
32. **Τσαγκάς**, Νικόλαος. 2003. *Η Νήσος Ικαρία στους Ευρωπαίους περιηγητές*. Αθήνα: Ελευσίς.
33. **Τσαρνά**, Ηρώ. 2005. *Αλεξάνδρεια- Γεντί Σκαρί*. Αθήνα: Γαβριηλίδης.
34. **Τσέλικας**, Αγαμέμνων. 2000. *Ικαριακά έγγραφα του 16^{ου} και του 17^{ου} αιώνα από το αρχείο της Πανικαριακής Αδελφότητας Αθηνών*. Αθήνα: Πανικαριακή Αδελφότης Αθηνών.
35. **Χατζημιγάλη**, Αγγελική. 1931. «Ίκαρία», στο *Ελληνική Λαϊκή Τέχνη*. Αθήνα: Πυρσός.

Κατάλογος εικόνων

- Εξώφυλλο: Blackboard Clock του Euan Cunningham
- σελ. 39: Η Ικαρία όπως φαίνεται από το διάστημα.
- σελ. 40: Ο Κάβο-Πάπας· φωτογραφία του Χριστόφορου Μαλαχία, φωτογράφου των Ραχών.
- σελ. 42: Μια ακτή των Ραχών: διακρίνονται το παράκτιο κύμα και τα ρεύματα που τόσες δυσκολίες δημιουργούσαν –και δημιουργούν- στην προσέγγιση στο νησί.
- σελ. 43: Παλιός οικισμός των Ραχών όπως φαίνεται –ή μάλλον, δεν φαίνεται- από το οδικό δίκτυο. Διακρίνονται οι πεζούλες και, με περισσότερη προσοχή, τα οικήματα στη σκιά των βράχων και ανάμεσα στη βλάστηση.
- σελ. 49: Μία από τις πολλές πόρτες που στέκουν ανεξάρτητες από περίφραξη ή τοιχίο, διάσπαρτες σε όλες τις Ράχες· οριοθετούν την είσοδο κτημάτων ή και ολόκληρων οικισμών.
- σελ. 50: Καριώτικο σπίτι.
- σελ. 52: Η Ικαρία προσωποποιημένη αποτινάσσει την τουρκική κατοχή· από λαϊκή επαναστατική φυλλάδα.
- σελ. 67: Το ξημέρωμα του πανηγυριστή. Φωτογραφία του Γιώργου Δεπόλλα.
- σελ. 85: Χορογραφία του καριώτικου.

Π Ε Ρ Ι Ε Χ Ο Μ Ε Ν Α

Πρόλογος.....	2
Θεωρητικό μέρος	
Το μυστήριο του χρόνου και η ανθρωπολογία.....	7
Οι απαρχές : ο χρόνος γίνεται κοινωνικός	13
Οι άλλοι χρόνοι των νούερ ή οι νούερ σ' άλλο χρόνο.....	19
Η χωρητικότητα του χρόνου ή κοινωνίες διαφορετικών ταχυτήτων.....	23
Η κατεύθυνση του χρόνου: ο κύκλος, η γραμμή και άλλα σχήματα.....	28
Ο βιωμένος χρόνος: η χρονική οργάνωση της πράξης.....	33
Εθνογραφικό μέρος	
Εισαγωγή	
Ο 'ανοιχτός' τόπος στο πέρασμα του χρόνου.....	40
Η κτιστή παράδοση και οι ταξιδιωτικές εντυπώσεις.....	43
Είσοδος.....	50
Ημέρες εργασίας καισχόλης: ο θεσμικός χρόνος	
«Η αρχή είναι το ήμισυ του παντός».....	53
«Τι είναι καλύτερο; Να σε κάνει κομμάτια η δουλειά ή να την κομματιάσεις εσύ;».....	57
«Ο απελευθερωμένος χρόνος»: το πρόταγμα της αυτορρυθμιζόμενης εργασίας.....	63
Ώρες με τον 'εαυτό' και ώρες με τους άλλους: η συλλογικότητα της 'μοναξιάς' και η υποκειμενικότητα της συναναστροφής.	
Στοιχειώδεις ανάγκες και χρονικές 'αναγκαιότητες'.....	68
Πέρα από τον τόπο: σημειώνοντας το χρόνο.....	74
Ραχιώτικα δίκτυα και δίχτυα: ο εννιαίος χρόνος.....	78
Αυτοσχεδιασμός σε κόντρα τέμπο: ο πολλαπλός χρόνος.....	86
Αναζητώντας τον εθνογραφικό χρόνο.....	90
Συμπεράσματα.....	94
Βιβλιογραφία.....	96
Κατάλογος εικόνων.....	101